









إهداء ٢٠٠٩  
الدكتور / حسين عبده حسين احمد  
جمهورية مصر العربية

# مناهج تفسير المعرفة

*Explanation of Knowledge*

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

طبعة | ١٦ م



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى :

﴿ ن والقلم وما يسطرون ﴾<sup>(١)</sup>

آية رقم ١ من سورة القلم مكية





## تصدير

سبق التنويه فى كتابنا المعنون باسم (دراسات ومذاهب) الصادر عام ١٩٨٨م الإشارة إلى مقولة الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا الطبيب الفيلسوف المحقق والعالم الفاضل: «أن كل معرفة وعلم أما تصور وأما تصديق؛ والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد... والتصديق إنما يُكسب بالقياس...، فالحد والقياس آلتان بهما تُكتسب المعلومات التى تكون مجهولة، فتصير معلومة بالروية. وكل واحد منهما أى (الحد والقياس) - منه ما هو حقيقى - ومنه ما هو دون حقيقى ولكنه نافع منفعة ما يحسبه - ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى، والفطرة الإنسانية فى الأكثر غير كافية فى التمييز بين هذه الأصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف ولا وقع لواحد منهم فى رؤية تناقض... إلخ» هذا ما أورده تفصيلاً فى كتابة الموسوعى «الشفاء» وأجزه فى مختصره (النجاة) فى الجزء الأول منه المسمى بالحكمة المنطقية [الطبعة الثانية عن ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م طبعة القاهرة المسماة بطبعة الكردي].

لذا كان الشك منهاجاً للمفكر والفيلسوف والعالم والفقيه ولكل مشغل بالبحث والدرس ولايستقيم التفكير واليقين إلا بمنهج واجتهاد عقلى بهدف التفسير والتحليل والتأمل والتركيب والمقارنة والقياس، وأمتدت مجالات هذا المنهج البرهانى فى مجالات الفكر والتفسير سواء فى النسق العام للمعرفة الكلية أو العلوم الجزئية، فى الفكر الدينى والفكر الفلسفى والفكر العلمى. وعلى هذا نجد أن مجال أو مبحث نظرية المعرفة أو العلم يستهدف التفسير والتنظير الذى يختلف فيه مفكر أو مفسر عن آخر أو



مذهب عن مذهب آخر ولا غضاضة في أن نستخدم مصطلحاً أقرب إلى لغة العلم والإشتقاق المنهجي أى (الميثودولوجيا) وهو التفسير كعملية منهجية عقلية فيه تستند إلى قوانين الفكر وفطرته وبديهيته وإلى التصور الواضح والتصديق اليقيني فتأتى النتائج مفسرة للمقدمات مضيضة علماً إلى علم ومعرفة إلى معرفة وقد يختلف مفسر عن آخر حسبما يستند إلى مسلماته وفروضة.

ولعل تاريخ الفكر المعرفى بالنسبة لمبحث الأبيستمولوجيا منذ أقدم العصور وعلى تعاقب حلقات الفكر ويزخر بالعديد من التفسيرات بين المذاهب والمفسرين بصدد إشكاليات أو مسائل أو مشكلات تتعلق بطبيعة المعرفة ومصدرها وأداتها. ولكى نستبين المذاهب والمواقف والتيارات بصدد المعرفة ونظريتها العامة يتعين علينا أن نحدد الملامح الأساسية لمناهج التفسير والتي تنظر إلى المعرفة كنسق تراكمى وفى إطار وحدة المعرفة حتى تكتمل دائرة الفكر والعلم والدين فتتعرف على العديد من النظريات والشرائع والمذاهب، ليس فى إطار الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية فحسب بل فى إرتباط وحدة النسق المعرفى للعلوم الأخرى الفيزيائية والرياضية وغيرها فالإنسان من خلال عملية الفهم يستطيع أن يفسر ويعلل الظواهر ويفسر لعلاقات السببية أو العلية للظواهر وللوقائع وللأحداث. دون أن يقع فى زلل الخرافة أو الآلية الصماء.

ولعلنا إذا ما تناولنا أهم المذاهب أو المدارس أو النزعات المفسرة للمعرفة إنما تستند فى ذلك إلى تاريخ تسجيلى لتطور المعرفة والقدرة المفسرة على إيضاح حقيقة العلاقات والأشياء إستناداً إلى منهج التفسير والفهم الكيفى.



## مدخل للدراسة

لنبدأ الدراسة كمدخل عام فما يجب أن نعرف وكيف نعرف وما قيمة ما نعرفه وما نطاق معرفتنا. مع تضمن المدخل نقداً للمعرفة بأنواعها وخصوصاً المعرفة العلمية.

فالكلمة الدالة على نظرية المعرفة بالإنجليزية Theory of Knowledge وبالألمانية Erkenntnisstheorie وبالفرنسية Cennaissance أو épistemologie.

فالكلمة الأخيرة تدل عند بدء الدارسين بمعنى فلسفة العلوم - وهي تختلف عن علم مناهج البحث Methodologie وتختلف عن المنطق أو التركيبية أو الافتراضية.

إنما هي دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج بمختلف العلوم دون الرؤية النفسية مع الأخذ في الاعتبار العلاقة المنطقية أساساً إن البعض يرى أن المعرفة هي دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في نقل المعرفة.

ويتضمن المعجم الفلسفي عند laland كلمة الإستمولوجيا épistemologie (انظر كتاب د. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الأولى والثانية ٧٨ بالعربية، ص ٦٧ وما بعدها).

ولعلم المعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة. فهي نتاج عقلي يتطابق مع الواقع وعلى حد قول أنشتين من أن العلم ليس مجموعة قوانين للواقع، إنه إبتكار العقل بواسطة الأفكار والتصورات والنظريات التي ترتبط بالعالم والواقع.



من الإنطباعات الحسية. ومن إبتكارات العقل التى تنظم الإنطباعات الحسية بالمكان وبالحركة وهو ما يؤكد الرياضيات من أن المكان وحدات متصلة هندسية ذات أبعاد ثلاثة كما أن الطبيعيات تسمت بالطاقة والقوة والسرعة فأدت إلى نظريات الميكانيكا وكان الخيال الإبداعى فى المعرفة العلمىة إبتكاران فى القول بالجزئيات Particules والعدل بالمجال Chap وبالقول بالقصور الذاتى وبنظام الإحداثيات لوصف أحداث الطبيعة والقول بنظرية التسوير أو التكميم Quanta فأتاح بذلك فرصة الانفصال من المكان لا الإتصال وكذلك قوانين الإحتمال والنسبية بدلا من قوانين الحتمية والضرورة المطلقة.

وأول: من قول ألبرت A.Ein-tein وهو فى كتابهما - [Flammarion Paris] L'enoluliondes idées en physique

«إن التصورات الفزيائية إبتكارات أو إبداعات للنقل وليست محددة فقط بالعالم الخارجى وفى محاولتنا لفهم العالم، يمكن أن نسبة ذلك بالإنسان الذى يحاول فهم جهاز ساعة معلقة فهو يرى العقارب تتحرك ويسمع دقات الساعة بدون أن يفتحها ليكتشف الجهاز الذى بداخلها ويتلقى زكاءه يحكمه أن يتصور هذا الجهاز الداخلى».

وهذه المقولة تشبه قول كلودبرنارد C.Bernard فى كتابة المدخل إلى الطب التجريبي قوله «إنه يتعين بالضرورة أن تقوم بالتجريب مع وجود-فكرة مكتوبة من قبل، و العالم يتجوب الطبيعة وفقاً لمختلف الفروض التى تستند إليه».



وتناولنا لموضوع الدراسة يُعتبر تعمقاً لمبحث المعرفة أو نظرية المعرفة<sup>(١)</sup> كما يصنفها معظم مشاهير المتخصصين فى البحث والدرس الفلسفى، حيث يتفق ورأى مع «كولبة» وغيرهما حول تقسيم مباحث أو موضوعات الفلسفة إلى مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم.

ويكاد مبحث الأول يختلط بالفكر الدينى والفكر البشولوجى بصورته الفجر أى المثنولوجيا. ولعل الحل الدين حسم قضايا وتساؤلات الوجود والخلق والعدم، وأصبحت معظم التساؤلات ومحاولة الإجابات بصدد الوجود وصور (الله) العالم الموجودات الإنسان من وجهة نظر المذاهب الفكرية أو الفلسفة على إمتداد تاريخ الفكر والحضارة الإنسانية.

ويكاد أيضا أن يكون مبحث القيم تناول من مجالات فرعية من الطعام الجزئية كعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم الأخلاق أو علم الجمال أو علم المنطق والمناهة وبقي مبحث المعرفة هو الجانب الذى يتنازعه كل من الفلاسفة والعلماء وبعض أصحاب النزعة الصوفية، ولا يزال الحوار والمناظرة قائمة وكل تيار من أصحاب رأى يستند إلى مقولة (إن العلم بمخترعاته وإكتشافاته وإنجازاته قد بهر العقل الإنسانى ولسنا فى حاجة إلى جدليات وتساؤلات التى لا يحسمها الجدل الفلسفى الخالص. أو أن هذه التساؤلات تفوق المنهج العلمى والتجريب كما أنها تفوق التصور العقلى ومقولاته تعبر فقط عن حالة عرفانية أو بعيدة وإلهام أى إدراك مباشر لا بالفعل ولا بالحس.

---

(١) يقرر ورلف بأن مباحث الفلسفة هى الأنطولوجيا أى الوجود والإستمول وجيا أى المعرفة والألسيولوجيا أى القيمة. أنظر الكتاب فلسفة المحدثين والمعاصرين ترجمة أستاذنا د. أبو العلا عفيفى طبعة القاهرة ١٩٣٩ م. (المقدمة).



لذا فموضوع المعرفة لا يزال فى حاجة إلى إرتياد أغواره وأبعاده زوايا متعددة (كالعلم والتجربة والفلسفة والعقل والتصوف والذوق) إمتاد تاريخ الفكر ومذاهبه.

وعلى مر العصور وتاريخ المجتمعات البشرية والحضارات وإزداد الاهتمام بتحليل المعرفة الإنسانية لدى الفلسفة والفلاسفة أبان القرن السابع عشر إلى يومنا هذا بالرغم من أن القرن السابع عشر يعتبر مرحلاً للكشف والإبتكار العلمى ونظرياته ومخترعاته.

ولنتناول نظرية المعرفة فى إطار الموضوع ونشير أو نلمح إلى المرحلة التاريخية أو المذهبية ذلك لأننا نلتزم بالمنهجية التى تنتهجها الفلسفة العامة.

ولكن أكثر تحديداً لدراستنا من خلال العناصر التالية :

أولاً : طبيعة المعرفة

ثانياً : مصدر المعرفة

ثالثاً : حدود المعرفة

وتيسيراً على الدارس يُحمل بنا أن تحدد موضوع الدراسة أو تشكله البحث أى (نظرية المعرفة).

ولنضرب مثلاً على ذلك :

إنسان - فى الغالب مرفقة كاتب أو مؤلف - يجلس أمام مكتب، أمامه أوراق<sup>(١)</sup> وأقلام ومصباح كهربى وساعة تدق وأرفف بها كتب وبالحجرة

---

(١) نظرية المعرفة د. زكى نجيب محمود، طبعة القاهرة ١٩٥٦، ص ١٠ وما بعدها.



نافذة يظهر من خلالها العالم الخارجى كالسمااء ولونها الأزرق وبعض الأشجار الخضراء وإذا فتحت النافذة فهناك أصوات للعربات والسيارات والأشخاص...

وقد تتداعى مع الخيلة بعض المعارف السابقة أو المشاعر نتيجة للمشاهدة المباشرة أو نتيجة السمع أو القراءة أو الإستنتاج، فهذه كلها خبرات ومعارف تتصل ببعضها من خلال معطيات أو أدوات الحس (كالسمع والرؤية والتذوق والشمع واللمس).

وبجوار هذا الكاتب معقد أو منضدة وقطة أليفة مستأنسة «وفاز» به زهور فهل هذه الأدوات والأشياء المدركة لما يحيط بها من أشياء - قد تكون القطة الأليفة تدرك بعضا من الأشياء لكنها لا تتجاوز العقل ورد الفعل.

إن هذه العناصر التى تشارك هذا الكاتب فى حجرته غير قادرة على إكتساب المعرفة أو تواصل التجربة والخبرة وتنحصر هذه المهمة أو الوظيفة فى الإنسان أعنى الكاتب الذى يقدر على تفسير المعرفة ... وبمعنى أكثر تحديداً فالمعرفة هى علاقة بين الذات أى لإنسان المدركة وبين الموضوع أى موضوع المعرفة. وطبيعى أن تختلف آراء ومذاهب الفكر الفلسفى عندما يدلون بدلوهم فى طبيعة المعرفة ومصدرها وحدودها.

ومهما اختلف الفلاسفة وتنوعت مذاهبهم فإن الإجابات تنحصر على أسئلة ثلاثة :

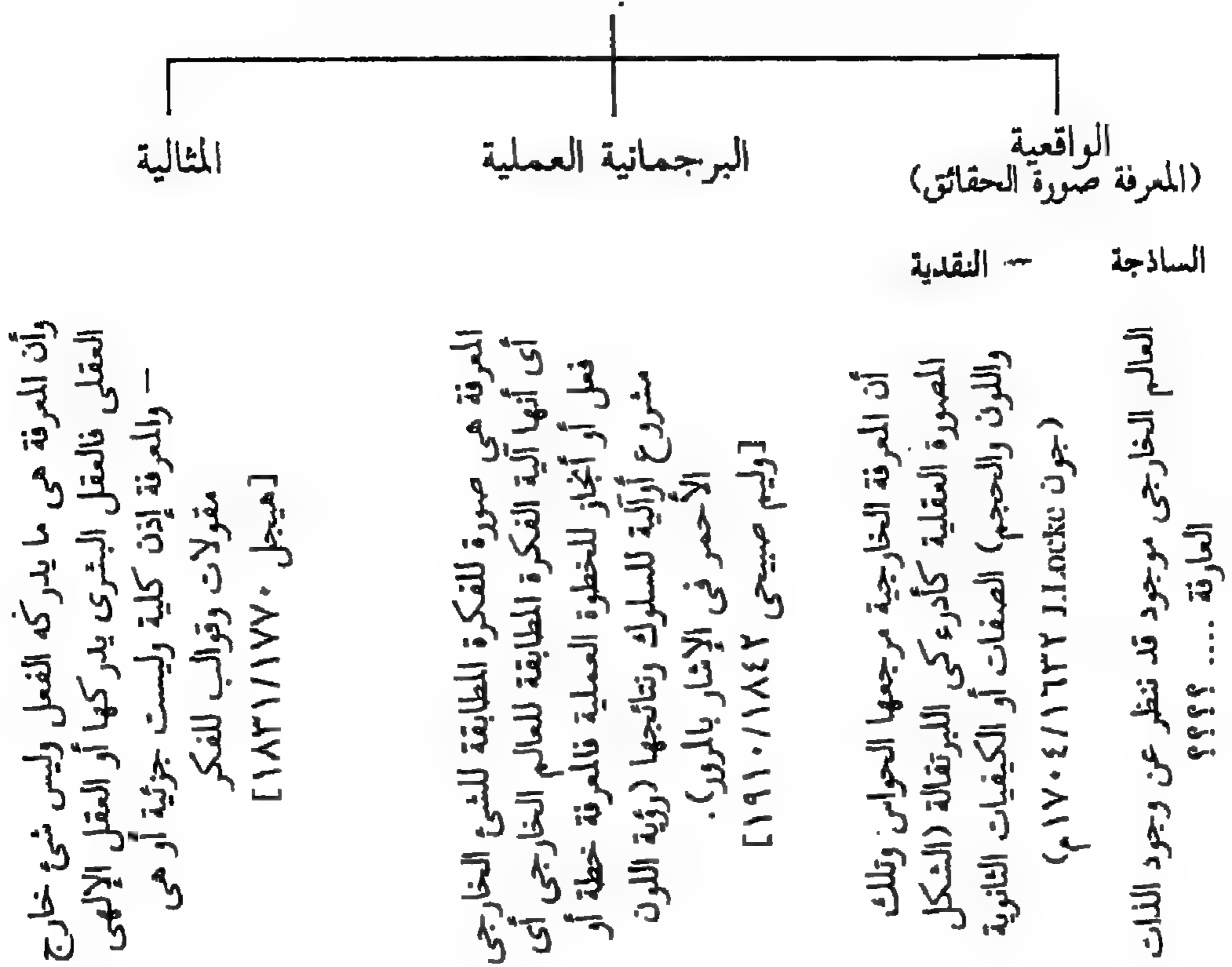
(١) ما طبيعة المعرفة يقطع النظر عن الحقيقة فى المعرفة؟

(٢) ما مصدر معرفة الإنسان؟

(٣) ما حدود معرفة الإنسان؟



ونستعرض طبيعة المعرفة من خلال الرسم البياني التالي :



## والتساؤل هنا ماهى الأبيستمولوجيا Epistemologie ؟

نجد أن تعريف الأبيستمولوجيا، فى القاموس الفلسفى الذى أشرف على وضعه «الاند» يقول LaLand «تعنى هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة. فهى ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم لأن هذه الدراسة موضوع للميثولوجيا وهى جزء من المنطق، كما أنها ليست تركيباً أو توقعاً حدسياً للقوانين العلمية (على الطريقة الوضعية) إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها «المنطقى لا النفسى» وقيمتها الموضوعية، والإبيستمولوجيا تتغير



عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل لاغنى منه من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية فى تنوع العلوم والموضوعات لافى وحده الفكر» .

التحديدات السلبية والإيجابية التى يقدمها تعريف «الاند» للإبستمولوجيا.

### التحديد السلبى

أ - التمييز بين دراسة مناهج العلوم كدراسة وضعية وبين الإبستمولوجيا من حيث أنها دراسة تبحث فضلاً عن المناهج فى الأسس والنتائج على أن التمييز لايعنى الفصل بينها لأن ترابطها ضرورى من حيث أن الإبستمولوجيا لايمكن أن يتسغنى فى دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم.

ب- التمييز بين الإبستمولوجيا وبين الفلسفة الوضعية التى يقال عنها تركيب أو إستباق للقوانين العلمية حيث أن الفلسفة الوضعية ليست تركيب بين النتائج المختلفة بل مجرد تنسيق بين النتائج يقوم على ربط كل جديد منها بالمجموع كما أنها ليست إستباقاً لذلك النتائج.

ج- التمييز بين الإبستمولوجيا وبين نظرية المعرفة نجد أن هناك توفيق الأول يقرب بينهما والثانى يعد بينها الإبستمولوجيا الفلاسفة هم أميل إلى الموقف الأول حيث أنهم بدون أن علاقة الإبستمولوجيا علاقة نوع بجنس. أما الموقف الذى يباعد بينهما يرى أن بناء نظرية فى المعرفة لن يكون إلا محاولة لإدخال صبغة المطلق على ماهو نسبى وهى بالتالى محاولة لإدخال العلم المنظور باستمرار ضمن نسق فلسفى مغلق.



## التحديد الإيجابي

تعريف «الاند» يقول «أنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ أو الفرضيات والنتائج العلمية الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفس وقيمتها وأهميتها الموضوعية».

ما يلزم تحديده هنا هو معنى النقود والتعريف بجوده في البحث في الأصول المنطقية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية المشكلة الإستمولوجية مشكلة علمية لا فلسفية هذا التحديد سيوضح النقد في مهمة الإستمولوجيا فالتقد لايعنى إقامة مشكلة فلسفية بناء على قيام نظريات علمية جديدة بل هو يعنى بيان الدلالات المعرفية لتلك النظريات.

## المهام التى سيقوم بها الإستمولوجيا

«باشلاء» يرى أن مهمة الإستمولوجيا هى متابعة أثر المعارف العلمية فى بينه الفكر. لما يرى أن مهمة الإستمولوجيا يمكن أن تكون هى التحليل النفسى للمعرفة الموضوعية كما يرى أن الإستمولوجيا لها ومهمة أخرى هى التى يدعوها إبراز القيم الإستمولوجية أن بيان دلالة الإكتشافات العلمية من الناحية الثقافية العلمية ومن الناحية النفسية. «أما بياجيه Jean Piagé» يجعل مهمة الإستمولوجيا البحث فى تطور المفاهيم العلمية بحيث تكون الإستمولوجيا صلة بين علم النفس التطورى والإستمولوجيا العامة «هذا الإعتبار يؤدى يياجى إلى إعتبار الإستمولوجيا علماً لافلسفة.



## الفلسفة والإبستمولوجيا

يرى «جان يياجيه» أن الإبستمولوجيا يمكن أن تعتبر علماً من العلوم الإنسانية ذلك لأنه إذا كان ما أدى إلى إستغلال كل علم من العلوم الإنسانية بذاته هو التحديد المضبوط لجملة من المسائل التي يعتبرها موضوعه الخاص والجملة من طرق البحث التي تكون في مجموعها منهج هذا العلم في دراسة موضوعه فإن يصح إعتبار الإبستمولوجيا علماً إنسانياً كباقي العلوم.

فلالإبستمولوجيا موضوع ومنهج محددان :

أما موضوعها — فهو المعرفة العلمية حيث تكون الإبستمولوجيا في نظر يياجى نظرية المعرفة العلمية

أما المنهج — فتستفيده الإبستمولوجيا من علم النفس التكويني وبذلك يكون المنهج قائماً في دراسة الكيفية التي تتكون بها المعارف العلمية وتنمو

هذا الإقتراح الذى يتقدم به «يياجى» بإعتماد الإبستمولوجيا على علم نفس تكوينى وإعتبارها جينئذ علماً إنسانياً يُخرج الإبستمولوجيا إذن من مجال التفكير الفلسفى ليجعل منها تفكيراً علمياً فى المعرفة العلمية.

## الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة

إن بناء نظرية عامة فى المعرفة خاصة لازمت كل الفلسفات الكبرى وهو صوره من التأويل الفلسفى المثالى للمعطيات العلمية لفترة تاريخية



محددة من تاريخ العلم وعلاوة التأويل تبرز فى أن أية فلسفة تقوم بمثل هذه المحاولة ترفع إلى مستوى المطلق قيماً نسبية بإعتبارها تعكس مرحلة موضوعية من تطور المعرفة العلمية فنجد أن الفيلسوف الألماني « كنت » نموذج لهذه القضية هذا لأن « كنت » قد بنى نظرية فى المعرفة تعتبر من أقوى المحاولات فى هذا المجال ثم لأن هذه النظرية التى كانت تجدد صدقها فى التوافق مع معطيات علم مرحلة معينة. لقد عرف العلم بفضل مساهمة مجموعة من العلماء تطورت وعملت بالتدرج على تخليص البحث العلمى فى الطبيعة من آثار طرق ومضامين البحث فى العصور الوسطى. وقد دافع رواد العلم عن الطريقة التجريبية حيث أن الثورة التجريبية لم تكن تعتمد على ضرورة استخدام التجريب بل قامت على أساس المزاوجة بين التجريب والرياضيات فى تحصيله النتائج العلمية والتعبير منها تعبيراً دقيقاً.

حيث أن استخدام الطريقة العلمية كان يستند إلى خلفتين :-

أ - تفسير الطبيعة إنطلاقاً من الإعتقاد ببساطتها الرياضية.

ب - تحويل كل الظواهر الكونية إلى مجموعة من القوانين البسيطة.

إن نجاح العلوم الرياضية والفيزيائية تكون الأساس الذى بنى عليه سؤال « كنت » حول طبيعة المعرفة العلمية والشروط التى تكون فيها تلك المعرفة ممكنة ولفهم هذه العلاقة ينبغى أن نبحث فى علاقة نظرية المعرفة الكنتية بالمفاهيم الأساسية فى النسق النيوتونى.

هناك بهذا الصدد مفهومان أساسيان هما :-

مفهوم الزمان - مفهوم المكان



والزمان والمكان فى مفهومهما النيوتونى متصفان بصفة الإطلاق كما أن «نيوتن» ميز بين الزمان والمكان.

فى «نيوتن» أن «الزمان المطلق الحقيقى والرياضى يسرى بصورة منظمة متماثلة ويدعى ديمومة. أما الزمان النسبى الظاهرى فإنه هذا القياس الحسى والخارجى بجزء ديمومة يؤخذ من الحركة. تلك مقاييس الساعات والشهور بدل الزمان الحقيقى.

الزمان «إذن» مطلق لأنه يمكن أن يدرك دون ارتباط بالأحداث التى تقع فيه.

كذلك الشأن بالنسبة للمكان. «فالمكان خارج علاقته بالأشياء يظل تبعاً لطبيعة متماثلاً وثابتاً على الدوام أما المكان النسبى فهو هذا القياس أو البعد المتحرك للمكان المنطلق وهو مايقع تحت إحساسنا للأجسام».

الخصائص التى تميز الزمان وبالنسبة لتطور المعرفة الإنسانية يتحول البحث هنا إلى بحث عن نظرية عامة فى المعرفة وعن طبيعة العقل والكيفية التى تسمح بها تلك الطبيعة بمشروعية المعرفة الميتافيزيقية.

فلسفة «كانط» فى ضوء الإبستمولوجيا المعاصرة، وفى ضوء العلم المعاصر لنا :

١- إن أول ملاحظة يمكن إصرارها بصدد نظرية المعرفة الكنتية إنها لا تتفق وأهداف الإبستمولوجيا حيث أن أهمية كنت أنه بدلا من توجيه البحث إلى الموضوعات الميتافيزيقية التقليدية فوجه البحث أساساً إلى القدرة العارفة عند الإنسان هادفاً إلى بيان حدود المعرفة هذا يمثل من



جانب تمهيداً للدراسات الإستمولوجية. ولكن مثل هذا التصور يرفض ذلك أن الإستمولوجيا ليست بحثاً فى العقل البشرى إلا بهذا المعنى الذى يؤكد به باشلار عندما يجعل من مهام الإستمولوجيا البحث فى أثر تطور المعارف العلمية فى بنية العقل فى ان الإستمولوجيا التى هى مبحث فى المعرفة أساساً ليست لأجل ذلك بحثاً فى طبيعة العقل البشرى وفى حدود قدرته على المعرفة.

٢- إن نظرية المعرفة الكنطية ليست بحثاً فى أسس مشروعية المعرفة العلمية فحسب بل هى فضلاً عن ذلك بحث فى مشروعية المعرفة الميتافيزيقية. والإستمولوجيا المعاصرة تختلف عن نظرية المعرفة فى أنها لا تجعل مشروعها البحث فى مشروعية أى نمط من أنماط المعرفة بما فى ذلك المعرفة العلمية التى هى موضوع تحليلها. ليست الإستمولوجيا تأسيساً لمشروعية المعرفة العلمية. فبالأولى أن تكون محاولة لتأسيس المشروعية المتعلقة بالمعرفة الميتافيزيقية.

٣- إن تناقص أية نظرية فى المعرفة يتجلى فى أذنها تضى على ذاتها وبكيفية غير مشروعة صفة الإطلاق. فبينما ينطلق الفيلسوف المؤسس لنظرية المعرفة من مرحلة خاصة من تطور المعرفة العلمية وبالتالى من تطور الفكر البشرى فإنه يريد أن تصبح النتائج التى يصل إليها بصدد طبيعة العقل تامة ونهائية ولكن هذا الوهم يندثر مع تقدم المعارف العلمية التى قد تتجاوز المرحلة العلمية التى قامت نظرية المعرفة بالإطلاق منها. بل وقد تهدم كثيراً من المعارف التى تعتبر أساساً لتلك المرحلة العلمية.

هكذا تتبع النقد الذى يمكن أن يوجه إنطلاقاً من العلم المعاصر إلى فلسفة كمنط يمكن أن يكون نموذجاً للكيفية التى تفتتح بها نظرية فى المعرفة تبنى على علم عصرها وهو مرحلة معينة من تاريخ العلم تسعى بفضل ما تتخذه من تصميم وإطلاق إلى أن بترو معاصره لكل تاريخ العلم ولكن تقدم العلم يجعل وهم الفيلسوف يتوفر ويؤدى به إلى أن يكون بالتدريج أكثر فأكثر تعارضاً مع النتائج المتجددة دوماً للتفكير العلمى. وبهذا يجب أن تسير الإستمولوجيا من أجل إنجاز مهامها بصورة إيجابية فى الطريق المعاكس لنظرية المعرفة يكون على الإستمولوجيا أن تنبه إلى القيم المعرفية المعاصرة لها وإن تدرك هذه القيم فى نسبتها إلى فترتها من تاريخ العلم المعاصر لها أما بناء نظرية فى المعرفة فإنه معها يكن مجهوداً ضخماً معقداً يصبح حقيقة متجاوزة بفضل تطور المعرفة.

### الإستمولوجية وحدود المعرفة العلمية

من الصور التى يتخذها التفكير الفلسفى فى العلم والتى لا يمكن قبولها بوضعها إستمولوجيا القول بحدود العلم وهذه حقيقة قد تتضمنتها بصور مختلفة كل النظريات المثالية فى المعرفة. فهما دائماً تميز بين نمطين من المعرفة فتضع المعرفة العلمية من درجة دنيا بالنسبة لمعرفة أسمى قد تكون هى التى تصور عن العقل متخلصاً من سلطة الحواس أو عن الحواس.

فنجد «أفلاطون» يميز بين معرفة المحسوسات التى تعتمد على شهادة الحواس وبين معرفة المثل بوصفها حقائق مطلقة من حيث أنها لا تتم للعقل إلا حين تتحد من سلطته معطيات الأساس. أما «ديكارت» فهو أيضاً يميز بين ما تستطيع المعرفة التى تعتمد الحواس أن تمدنا به وبين الإدراك العقلى لحقيقة ذلك الشئ من جوهرية.



أن تقدم العلم يتجاوز تقسيمات مثل التى يقوم بها هذه النظريات فى المعرفة.

### فلسفة برغسون Bergson

برغسون يهتم بالمعرفة العلمية بصفة عامة ولما جد من نتائج تلك المعرفة بصفة خاصة وفى جميع العلوم بما فى ذلك العلوم الرياضية والفيزيائية أو العلوم البيولوجية والفيزيولوجية أو العلوم النفسية والاجتماعية ولكن هذا الإهتمام لا يمكن أن يعتبر إهماماً إستمولوجيا لكونه يريد إحتواء النتائج العلمية لاستغلالها لأهداف تبريرية تخرج عن العلم وتدخل فى إطار الدفاع عن نسق الفلسفات الميتافيزيقية.

هناك جوانب ثلاثة يتضح من خلالها موقف برغسون :

- ١ - تمييزه بين العلم والميتافيزيقا على مستوى الموضوع والمنهج.
- ٢ - دفاعه عن المنهج الإستنباطى فى علم النفس.
- ٣ - تعميمه لمفهومه عن الديمومة بحيث لا يقتصر على أحوال النفس فحسب بل يشمل كل الظواهر الكونية.

### أولاً تمييزه بين العلم والميتافيزيقا

يميز برغسون بين العلم والميتافيزيقا من حيث الطريقة التى يفكر بها كل منهما فى موضوعه ومن حيث قدرة كل من الطريقتين على إدراك الحقيقة المطلقة لموضوعها.

يقول برغسون بصدد التمييز بين طريقة العلم وطريقة الميتافيزيقا «إذا

قارناً بين تعريفات الميتافيزيقا ومفاهيم المطلق رأينا الفلاسفة يجمعون رغم اختلافاتهم الظاهرة على التمييز بين طريقتين فى معرفة شئ من الأشياء مختلفين اختلافاً عميقاً. الأول تتضمن أننا ندور حول هذا الشئ. والثانية تتضمن أننا ننفذ فيه الأولى متوقفة على الجهة التى ننظر منها إليه والثانية لاتتوقف على أية جهة من جهات النظر ولا تعتمد على أى رفد من الرموز. فأما المعرفة الأولى فيقال أنها تقتصر على النسبى «أما المعرفة الثانية حيثما كانت ممكنة فيقال إنها تبلغ المطلق».

الطريقة الأولى: تلك التى تقف عند الدوران حول الشئ ولا تبلغ إلا معرفة نسبية به هى طريقة العلم. الطريقة الثانية تلك التى تتخذ سبيلاً إلى بلوغ معرفتها النفاذ إلى باطن الموضوع فهى طريقة الميتافيزيقا.

الطريقة الثانية: إختبار علم النفس لأنه يتناول الموضوع النموذجى لتطبيق منهج برغسون الحدس وذلك لأن منهج الحواس يقوم على تطبيق الذات الدراسية على الموضوع المدروس فإن هذا الإنطباق يتم فى صورة مثلى عندما يكون الذات هو موضوع الدراسة. كما لادخل إلى حقيقة حياتنا النفسية عن طريق التحليل أو عن طريق التركيب بل أن الحياة النفسية هى هذا الواقع الذى يتعاطف معه والذى ينفذ إدراكنا له إلى باطنة أى إلى حقيقة المطلقة لذلك يدرك الموضوع لا فى مكونة الظاهرى بل فى ديمومته العميقة. أن موضوع علم النفس هو الحياة النفسية من جهة ماهى متصفة بالديمومه فإن الطريقة العلمية سواء كانت تحليلياً أو تركيبياً لن تصل إلى حقيقة هذا الموضوع المطلقة ذلك لأن كل محاولة لتطبيق طريقة الدراسة العلمية على أحوال النفس لن تعمل إلا على أن يجتزئ بكيفية مصطنعة من مجموع حياتنا النفسية حالة نفسية نفترض فيها الثبات.



فى التاريخ الواقعى لعلم النفس تتجاوز عملى لوجهة نظر برغسون التى بها نموذجاً للفلسفات التى إذ تجعل ومهمتها الأولى إزاء العلم عندما نفكر فيه أن تضع حدوداً لمعرفته تكون فلسفة تتجاوزها القيم المعرفية الناتجة عن تقدم العلم دون أن تستطيع تقويم نفسها كإستمولوجيا قادرة على متابعة تلك القيم المعرفية الجديدة والأعراب عنها إعراباً موضوعياً.

فلسفة برجسون صوره من صور المحاولات التى قامت بها الفلسفات المشاية المعاصره إلى تأويل نتائج العلم بالصورة التى تحول نتائج ذلك العلم عن الأهداف الخاصة بها فتتقلها من كونها قيماً معرفية متعلقة بتاريخ العلم إلى كونها دعامة فلسفية لنسق فلسفى جاهز ولا يمكن القول أن مثل هذه الفلسفة يمكن أن تعتبر تفكيراً إستمولوجياً نادراً على أن يلعب دوراً إيجابياً من تطور الأفكار العلمية ذاتها. للإستمولوجيا قولاً بحدود العلم وإستحالاته.

### الفكر الفلسفى والروح العلمية

إن إستخدام الإنسان الفلسفة فى ميادين بعيدة عن أصلها الفكرى عملية دقيقة دائماً لأن الإنسان الفلسفية عندما تنقل بهذه الكيفية تصبح عقيدة أو مضلللة وتفقد فعالية تماسكها الفكرى وهى فعالية ندرك مقدار تأثيرها عندما نعود إلى النظر فى تلك الإنسان فى أصلاتها الحقيقية فلسفة العلوم منحصره بين طرفى المعرفة فى دراسة المبادئ العامة عند الفلاسفة وفى دراسة النتائج الجزئية عند العلماء وتستفيد ذاتها بين عائقين إستمولوجيين متعارضين تتخذ أن من التفكير العام. فى الفلسفة التى تريد أن تكون حقاً مطابقة للفكر العلمى الذى هو فى تطور مستمر إن تنظر بعين الإعتبار إلى أثر المعارف العلمية على بنية الفكر.

## من نظرية المعرفة إلى الإستيمولوجيا

يحتوى كل مذهب فلسفى من المذاهب الفلسفية الكبرى على تصور عام عن المعرفة. لقد كانت مشكلة المعرفة إحدى المشكلات الكبرى التى طرحت باستمرار خلال التاريخ الطويل للفكر الفلسفى وكان الموقف من هذه المشكلة من المميزات التى يمكن بفضلها التمييز بين المذاهب الفلسفية المختلفة. إن نظرية المعرفة هى هذا الجزء الخاص من كل مذهب فلسفى بالبحث فى مسألة المعرفة من أجل إقتراح حل معين لهذه المسألة.

تتميز نظرية المعرفة فى كل المذاهب الفلسفية الكبرى بميزتين بارزتين:

١- ترتبط نظرية المعرفة بجملة مواقف المذهب الفلسفى الذى تصور عنه بحيث يرتبط حلها من حيث طبيعته بطبيعة الحول التى يقدمها ذاك المذهب للمشكلات الفلسفية الأخرى والتصور الذى يقدمه لنا أى مذهب فلسفى عن المعرفة يوجد دائماً فى علاقة جدل التأثير لحملة تصورات هذا المذهب عن مجموع المسائل التى ينتدب نفسه لإقتراح حلول عنها.

٢- حيث أنه يوجد فى لاوعى كل مذهب فلسفى شعور لايعبر عن نفسه صراحة إلا فى النادر بأن الحلول المقترحة من لونه هى حلول نهائية للمسائل التى يتناولها بالدرس، فإن كل نظرية فى المعرفة<sup>(١)</sup> تقدم إلينا كما لو كانت تتضمن الإجابات الحاسمة والنهائية عن كل الأسئلة المتعلقة بمسألة المعرفة كمشكلة فلسفية.

---

(١) ماهى الإستيمولوجيا د. محمد الوقيدى طبعة بيروت.



نجد أن المنبره الأولى لا تتنافى والنظرة الموضوعية التي لا تريد أن تنظر كل نظرية في المعرفة من حيث علاقتها بالمستوى المعرفى للفترة التاريخية التي نتجت فيها وبجمللة المشاكل المعرفية والفلسفية العلمية التي عاصرتها ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن أن يكون مذهب فلسفى ما قد إنتدب نفسه لإنجاز بعض الأهداف النظرية دون أن ينعكس سعيه لبلوغ هذه الأهداف على نظريته في المعرفة<sup>(١)</sup>.

أما الخاصية الثانية لنظرية المعرفة فهي ما تثير إشكالاً وهي ما تبرر قيام المجال المعرفى الجديد الذى ندعوه بالإبستمولوجيا والذى يريد أن يقوم كبديل عن نظرية المعرفة فى صورتها التقليدية. فكل نظرية فى المعرفة تنسب إلى نفسها أما تكون حلاً نهائياً وحاسماً لمسألة المعرفة التى تقوم عليها ومع نسبة المستوى المعرفى الذى سمح لها بطرح مسألة المعرفة ضمن إشكالية معينة.

إن الإبستمولوجيا ليست استمراراً لنظرية المعرفة لأنها تحاول ألا ترتبط مثل نظرية المعرفة بالأهداف العامة لنسق فلسفى ما . ومن جهة أخرى فإن الإبستمولوجيا ليست جزءاً من نظرية المعرفة خاص بالبحث فى المعرفة العلمية. ذلك لأن الاختلاف الأساسى بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا أنه لأهداف للإبستمولوجى فى بناء نظرية عامة فى المعرفة فبالأولى أن يكون لهذه النظرية إعتباراً الإجابة النهائية والحاسمة بصدد مسألة المعرفة.

إن ما تهدف إليه الإبستمولوجيا<sup>(٢)</sup> هو أن تكون ضمن صورة العلاقة

---

(١) ماهى الإبستمولوجيا د. محمد الوقيدى طبعة بيروت.

(٢) تاريخ الفلسفة د. محمد عزيز نظمى سالم ، ص ١٠٧ .

الجديدة بين الفلسفة والعلم البديل عن نظرية المعرفة الكلاسيكية ذلك أن التقدم الكبير الذى حصل عليه العلم منذ بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة وماينتج عن هذا التقدم من تغير صورة العلاقة بين العلم والفلسفة. قد أدى إلى أن تنفذ نظرية المعرفة الكلاسيكية وظائفها وأن تصبح بالتدريج فى تناقص متزايد مع التطور العلمى.

أما بالنسبة للفلسفة الخالصة من خلال مذاهبها الفلسفية وشخصياتها فنجد أن هيوم Hume (مع أن المفهوم عنه أنه تجريبى بحث بالمعنى الذى يذهب إلى أن كل فكرة تأتى من الحس) فنحن نعتقد مع ذلك أنه تجريبى من نوع معين فهو يرى بوضوح كبير أن، التجربة (كما يفهمها التجريبيون عادة) ليست كافية لتجعلنا نفهم كل المبادئ المهمة للعليا، ففى هذا المبدأ شئ ما لانستطيع شرحه بالملاحظة الخاصة، نعم أنها العادة وميل العقل، يذهبان بنا إلى أن نتوقع ملاحظة العقل كما لوكان نتيجة تابعة. هذا وربما يكون ملاحظا أن نظريات لوك وهيوم كانت نتائج منتطرة ديكارت فى الأفكار تلك النظرية التى قدمت لنا صعوبة فى فلسفته مازلت قائمة عند التجريبيين.

أما «أوجست كونت»، و «هربرت سبنسر» فقط أعطيا صيغة قوية للنظرية الأمبيريقية على أساس اعتماد كل ما فى عقولنا على الشروط الخارجية فقد أدركا العالم الخارجى كمكون صراحة لأفكارنا وفى حدود هذا المعنى نستطيع القول أن هذين الفيلسوفين الوضعيين قريبان جداً من المبدأ التجريبى. وقد ذهب المذهب التجريبى فى توسع مستمر أولاً مع فكرة التداعى وثانياً مع فكرة العادة التى التى أضافها هيوم فى القرن ١٨ ثم مع نظرية التطور فى القرن ١٩... أما عن فهم الضرورة لقانون العلية فإن هيوم



قد رجع بأفكارنا عنه إلى العادة أعنى إلى شئ مستقل عن الإحساسات المعنية وقد كان مفهوم أن هذه المحسات أسباباً، وكانت العلة قوة طبيعية غامضة تعبر عن الخير العام الذى كان محبوباً والذى دعوا له فى القرن ١٨. وما لاشك فيه أن صورة النظرية الإمبيريقية التى وضعت تحت تأثير فكرة التطور قد جعلتها أقل خطراً فربما هناك صفات (مكتسبة) قد إنتقلت من الآباء إلى الأبناء ثم ظهرت لنا أخيراً كما لو كانت عامة وضرورية. هذا وعلينا عند إختبار المذهب التجريب أن ندرس أولاً المقصود من كلمة Experience هذه اللفظة تعنى (فى الفلسفة اليونانية) الشئ الرتيب وهو ما يقابل المعرفة العملية (كما تعرف الآن). وقد تغير معنى هذه اللفظة تحت تأثير العلم لأن العلماء بدأوا بتجاربهم ولم يقنعوا بمجرد الملاحظة (هذا رغم أرشميدس قد قام ببعض التجارب) فهنا نلاحظ نوعاً من الديالكتيك أصابت التغيرات بمعنى الكلمة.

وهناك تجربة أخرى غير التجربة، التصوف. فمثلاً مدام جيون قد عاينت الشهود الآلهى، وفى هذا المعنى نتكلم عن تجربة عقائدية، وذكرونا هذا الكتاب الصغير لوليم جيمس فى إختلاف هذه التجارب الدينية. والآن وبدون أن ندعى قول شئ محدد قول التجربة الدينية نستطيع القول مع ذلك أن (التجربة) لها معنى أوسع مما كان لدى الأمبيريقيين الخالص، وتلك فكرة قد أكدها وليم جيمس فقد قابل التجربة التى يدركها الإنسان كما عند هيوم ومل تلك التجربة التى تقوم على أساس عناصر منفصلة قابلها بتجارب تقوم على علاقات بين هذه العناصر وقد أكد شعورنا بهذه العلاقات بألفاظ مثل .But - and

والتجريبيون فى الواقع لم يقنعوا بهذا الإدراك المحدود للتجربة ولانكون على صواب إذا ما إعتبرنا بصددهم أن كل ما هو فى فكرنا مستقى من العالم الخارجى فهناك ما يسميه لوك أفكار الإنعكاس tile as of reflection وحتى بصدد هيوم هناك ظواهر - (العادة) وهى فى واقع الأمر علاقات بين ظاهرة، ثم هناك ظاهرة (نشاط) أعنى الملاحظة التى أدت ببعض الفلاسفة إدراك تجريبية أكثر إتساعاً، وهنا يجب أن نضع باركلى بالذات ومين دى بيران، هذا إذا ما أردنا أن نعتبرهما تجريبيين إطلاقاً. نرى لذلك صعوبة تعريف كلمة Empericism ولكن لنحاول على الأقل أن نجد بعض عناصر المشتركة بين معانى هذه الكلمة. ونحن نجد بالفعل دائماً مقابلة بين ماهو موجب فى تصور كلمة تجربة فالمعروف عن التجربة الدينية زنها سالبة، مع أن فيها أرهاصات ورياضات، وفى الموعد المقصود تستقبل النفس ما تستقبل من نشوة. والتجربة العلمية هى موجبة فى جوهرها ولكن فى نفس الوقت (تقبل) الإجابة التى تعطينا الطبيعة أياها... فصعوبة تعريف المذهب راجع كما نرى لهذا الاختلاف العظيم بين النظريات الإمبيريقية، فنحن بين: أما أن نجد إمبيريقية شاملة تقبل التجربة ليس فحسب من الخارج بل من الداخل كذلك وعلى ذلك يتقدم نشاط العقل ونقترب جدا من العقلين، وأما أن نجد إمبيريقية بحثة وهى فى النهاية تجريبية مادية تستعطى على أن تكون فى المعرفة أو أن تكون من هذه الناحية ميا تفيزيقية فبصدد هيوم وباركلى عندنا تجريبيان مثاليان وهما من ناحية أخرى مع الماديين أعنى الواقعيين الماديين مثل لوك. وهنا جزء من التجريبية واقعى من ناحية ومثالى من ناحية أخرى.

وبتلخيص تأكيدات التجريبيين قد يصح القول أن التجريبي يرغب فى أن



يرجع كل حادث عقلى إلى عناصره فيذهب بذلك إلى نوع من أنواع الذرية العقلية للأفكار. ولكن يبرز حينئذ السؤال: أكانت هذه الأفكار آتية من الخارج؟ (وهذا هو حل لوك وهيوم مع تحفظات قد نضعها فى الأهمية) أم كانوا هم أنفسهم يمثلون العالم الخارجى (كما أعتقد باركلى)؟ فهنا أيضا نجد نوعاً من الديالكتيك فى مضمون التجريبية نفسها، فأما أن نرجعها إلى مادية وحينئذ سنظل فى حيرة بصدد نظرية الأفكار وأما أن نرجعها إلى المثالية. ومع أن التجريبية على حق من ناحية المبدأ، إلا أننا يجب القول بأن إختلاطها بالمذهب المثالى سىظل متراجحاً، فالتجريبيون يستطيعون دائماً الإشارة إلى شئ ما محسوس يستطيع أن يكون أساساً لفكرة مجردة أو أساساً لمبدأ العقل مثلاً. طير الطائر يستطيع إعطاءنا فكرة الخط المستقيم وترجع الماء يستطيع أن يعطينا فكرة القوس والمقياس وفكرة المساواة وهكذا. والعقليون يجيبون، لا يوجد فى الطبيعة خط مستقيم تماماً ولا دائرة تامة ولا مساواة تامة فلاجل إكتشاف الدوائر والخطوط المستقيمة والأشياء المتساوية فى الطبيعة لابد أن نكون قد ملكناها بداءة فى عقولنا. وسواء أكان ذلك راجع إلى نوع من أنواع التذكر (أفلاطون) أو راجع لما يسمى برقة الروح (الفيثاغوريون ولايتنز) فالتجريبى سوف يجيب عن هذا كله بأن يرفض أن العموم والضرورة قد بنيت بواسطة العقل بل أن هذه الأفكار فوق ذلك ليست بالبساطة كما تبدو وليست موضعاً لعدم المناقشة، فعموم بعض المبادئ الرياضية قد أرتبنا فيها على أساس ظهور هندسات غير تقليدية، وعموم مبادئ التناقض على أساس ما درسه علماء الاجتماع من أنماط عقلية ظهر أنها تقبل التناقض: والعقليون يردون: أن النقطة المهمة هى أن العموم أقل خطراً من الضرورة. ويجيب التجريبيون: أن فكرة الضرورة فكرة مركبة،

إستقيناها من خلال الماضي (أعنى أستطعنا الكلام عن ضرورتها بعد أن عرفنا الحقيقة كما يبين ذلك برجسون). وهكذا يستمر الإختلاط ويستطيع أن يستمر بلانهاية.

نستطيع أبدأ نفس الملاحظة بصدد الطريقة الكبيرة والأخيرة فى إختلاط المذهبين العقلى والتجريبي وأعنى بالتحديد نشاط العقل فى الإدراك. أفلاطون، ديكارت، هيغل (العقليون) يؤكدون دليل الإنعكاس وعنصر المباشرة أعنى الحضور فى الإدراك وهنا مرة أخرى يستطيع التجريبيون الإجابة أن هذا الإنعكاس هو نفسه نتيجة الملاحظة. عند هذه النقطة سيفرق التداخل بين التجريبيين والعقليين فى لهجة أوسع وأعمق بين أنصار اللامباشرة (وهذا موضوع فصل مستقل) ولذلك نجد أنفسنا دائما مواجهين بنفس السؤال. من الحق بصدد هذا التداخل أفلاطون أو بروتاغوراس، ديكارت أو هوبز وجاسندى، لاينتز أو لوك، هيوم أو أفلاطونيو كمبردج (يشير إلى العقليين الإعتقاديين والماديين التجريبيين).

. إن الإجابة الأولى التى تقدم نفسها هى تأن لدينا نمطين من التفكير يصدق كل منهما فى حقله. مثلاً: نستطيع القول أن ديكارت واسبينوزا ولاينتز على صواب من ناحية المعرفة الرياضية. ولوك فى تأكيدات التجريبية وكذلك هيوم. وهنا شئ ما صحيح فى هذه الإجابة ولكنها على أى حال خطوة فى سبيل الحل فقد نستطيع القول بأن هناك من هو على صواب من ناحية أبستمولوجية وآخر من وجهة نظر سيكولوجية وقد قلنا أن هذه الإجابة صحيحة جزئياً ولكنها ليست كافية. وللذهاب إلى ما وراء عناصر المشكلة كما وضعها كل من العقليين والتجريبيين علينا أن نلاحظ أولاً بعض ماهو



متفق عليه بين العقليين وبين النموذج العادى (المعتدل) للمذهب التجريبي. أن لوك وهيوم يتفقان مع ديكارت فى قبول يقين الوضوح والتميز (مع أنه ربما يوجد بعض الاختلاف فيما يفهمه هذان من الوضوح). وهنا إتفاق كذلك بين المدرستين بصدد الفكرة العامة أعنى أن السبب يدرك الشبيه. ونستطيع بالإضافة إن ثمة نظريات خصوصاً فى نهاية القرن ١٩ أظهرت أن المدرستين تتفقان على الإحتفاظ بالوضوح والتميز فى كونهما موجودين بالطبيعة، لو كان الاختلاف على أنهما من نتاج التجربة والملاحظة. وبالإضافة إلى الفكرتين التى أقتفينا أثرهما فى المذهبين التجريبي والعقلي ربما توجد فكرة ثالثة نستطيع أن نسميها إنكار ملكة الترانسدنتالية فى الإنسان (بمعنى الخروج على الذات) فالتجريبيون (معتقدين أن كل فكرة تأتى من الحس) ينازعون فى أنه لاشئ فى العقل يتصف بصفة خلاف ما يأتى من الحس، وكل واحدة من أفكارنا نتيجة لذلك تظل نسبية واعتبارية.

والعقليون من جهة أخرى بصدد ضرورة وعموم الأفكار العقلية يجادلون فى كونها من التجربة. لذا فالتجريبيون ليسوا على صواب تاريخياً أن ينكروا كل ما قد يذهب إلى ما وراء التجربة والعقليون ليسوا على صواب فى تصورهم الإستاتيكي حينما ينكرون القوة الديناميكية بأن يوقفوها على العقل. إلا يمكن أن يكون العقل الإنسانى قد ركب بطريقة هى التى تجعل هذه الترتيبات أفكاراً وأصولاً عقلية؟، على كل حال أنها واحدة من المشكلات التى تختص بها فلسفة الظواهر فيتعين عليها أن تصف (ماهية) أصول العقل، على أن فلسفة الظواهر تقترح أخذ الأصول العقلية كما هى أعنى كما تعرف على ظاهرها وتستعمل هنا إصطلاح. وليم جيمس فهنا

تجريبية راد يكالية (ثورية) تمهد الطريق للأفرادية العقلية. وذلك ما نستطيع أن نعبر عنه بطريق آخر أعنى قضايا من الفلسفة المعاصرة، إن الأفكار أو constellations of qualites هي طفرة ضوئية من الصفات (صمويل الكسندر) أو هي في حقيقة الأمر نجم أو نتاج من لحظة أكثر منه من تطور (توماس براوننج).

وفي كلمات أخرى نقول : أن مشكلة أصل المعرفة يجب أن تنفصل عن مشكلة طبيعة المعرفة إذ أن طبيعتها بالتأكيد مستقلة في معناها عن أصلها. وعلينا أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا نستطيع الإدراك بالعقل منحني جانباً محتوياته، سوف يكون هذا إقتراحاً منطقياً ومحتوى تجريبياً. وإن كنا لم نجد باركلي ولا هيوم قد تقدموا بإقتراح كهذا. وثمة واحدة من السمات المتمايزة للتجربة، إنها في التاريخ، ومسألة التاريخ التاريخ تقترب من نظرية المعرفة، فنحن الآن نسأل عن حقيقة التاريخ (على الأقل في هذا الميدان) لأننا لسنا مهتمين هنا بنمو وتطور المعرفة بل بطبيعتها. فأياً كان نموها وتصورها فإن لها مع ذلك أنماطاً متميزة هي بعينها التي يجب وضعها موضع الاعتبار.

هذا، وستكون الفلسفة التجريبية قادرة دائماً على أخبارنا بأنها تستطيع شرح تلك الأنماط شرحاً تاريخياً. ولكن المسألة هي ما إذا كان التاريخ يوضح حقيقة أو أن نتاج، التاريخ يسمو عن التاريخ نفسه. وبرغم خطئنا في إفتراض هذا السمو بتسميته صورة أو فكرة كما يفعل العقل إلا أنه سوف يكون مع ذلك موجوداً.

إنه لمن الخطأ الزعم بأن نظرية كانط في المعرفة تقع بين المذهب



التجريبي والمذهب العقلي في الحقيقة هي تسير جنباً إلى جنب مع المذهبين الكلاسيكيين ولا نكون مبالغين إذا قلنا أنها أبعد ما تكون عن التجريبية وأنها عقلية. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نجد عند قدماء التصوريين أمثال أفلاطون وديكارت وليبتنز ما يمكن أن نسمية عناصر قبل كانطية Pre Kantian elements مهدت لكانط، فإننا نجد في نظرية كانط نوعاً جديداً من التصورية يسميها تصورية ترانسندنتالية لأنه يجيب فيها عن سؤال: كيف المعرفة ممكنة عامة وكيف المعرفة الرياضية والطبيعية ممكنة بوجه خاص؟ والواقع أن هناك إختلاف كبير بين كانط وقدماء التصوريين. التصوريون. يجعلون من أفكارنا صوراً طبق الأصل للأشياء في ذاتها أو للشيء في ذاته، كما أنهم يظنون أن أفكارنا الصادقة هي صادقة وصحيحة لأنها حقائق واضحة وجللية. وذهب بعضهم أمثال أفلاطون وديكارت إلى القول بوجود مناطق مستقلة توجد فيها الحقائق الموضوعية.

وكانط يرفض كل هذا، يرفض كل هذا، يرفض القول بالتطابق -مطابقة الفكر الواقع- ويحل محله القول بأن الصدق Truth تكون وتخلق بواسطة. كما أنه يرفض القول بمنطقة مستقلة توجد فيها الحقائق الموضوعية. وعنده أيضاً أننا لانعرف شيئاً عن عالم الأشياء في ذاتها، إذ لكي توجد لدينا فكرة عنه (أى عن عالم الأشياء في ذاتها) لابد من وجود إمدادات حسية عن الشيء ولابد أيضاً من تركيب هذه الإمدادات وتنظيمها بواسطة مقولات الفكر وصوره. ويتضح من هذا أن العالم المفهوم البين المعروف عند أفلاطون غير مفهوم ولا معروف عند كانط، على الأقل بالنسبة للعقل النظري عنده. والعالم الذى نعرفه حقاً عند كانط يخالف العالم المعروف حقاً عند أفلاطون هذا العالم عند الأول -أى كانط- هو عالم

خبراتنا وتجاربنا هو العالم فى زمان ومكان ومترابط بقوانين كالعلية والجوهرية ولا نعرفه عن مجرد الحواس كما قال التجريبيون ولا عن طريق الأفكار الفطرية كما زعم التصوريون وإنما فقط ننشئة ونركبة طبقا لمقولاتنا الفكرية.

وكان كانط يفلسف فى البداية على طريقة لاينتز الاعتقادية تلك الطريقة التى تزعم أن العقل يفهم العالم لأن العالم من تعبير الله The Causality هو وجه من وجوه مبدأ العلية الكافية Sufficient Reason . وفكرة لاينتز هذه ناتجة عن نظريته المتفائلة القائلة : بأن الله إبداع العالم على أحسن ما يكون عليه ذلك الإبداع . وهذه الفكرة المتفائلة عن العالم نقدها فولتير وقال : أن العالم ليس خيراً بل هو ملئ بكل شر، وليس أدل على ذلك من الزلازل التى دمرت مدينة لشبونة البرتغالية عام ١٧٥٥م . وكانط قد نفس الإعتراض الفولتيرى على التفاؤل اللاينتزى . فالعالم عنده ملئ بالشر والخطيئة متأصلة فى النفس الإنسانية There is a kind of vice in the human will itself . وهو لايرفض التفاؤل فى الميدان الأخلاقى فحسب بل يرفض أيضا حين يتكلم عن المعرفة والوجود فالعالم خال من الإنسجام ملئ بالمتناقضات بين القوى الميكانيكية فى العالم من ناحية ومن ناحية أخرى بين مكونات العلوم، تناقض فى الأخلاق وتناقض فى الطبيعيات، وتناقض فى الرياضيات. وهذا التناقض الذى كشفه كانط فى العلوم يهدم تفاؤل العقليين.

من المذاهب التى أثرت فى كانط أيضا مذهب هيوم الذى أيقظ كانط من ثباته الإعتقادى فبينما ظن لاينتز أنه يدحض تجريبية لوك بإشاراته إلى كلية وضرورة مبادئ العقل الفطرية بين هيوم أن كلية وضرورة مبادئ العقل ليست هى فى الحقيقة كلية وضرورة وإنما علاقات خلقها العقل .



والعجيب حقا أن هيوم إذ يدحض التصورية يدحض فى الوقت نفسه التجريبية أيضا. إذ أن فكرة العلية عنده لاتأتى من مصدر حسى خارجى ولا من مصدر داخلى وإنما فقط من ترابط بين الإحساسات، ترابط بسبب عادة. وقد بين هيوم على عكس العقليين إننا لايمكن أن نستنتج فكرة المعلول من فكرة العلة، كما أنه بين على عكس سائر التجريبيين أننا لكى نقول «بعلة» لابد أن نتوصل بشئ آخر غير الإنطباعات الحسية، وهو هنا يقرب من كانط، إذ أن مبدأ العلية عنده لايفسر بأفكار بحثه ولابتأثيرات حسية بحثه وإنما بنشاط خاص للعقل يسميه «العادة» أو «توقع لاحق عند رؤية سابق». ولكن قصر العلية على مجرد «توقع» من شأنه أن يباعد بين هيوم وكانط ويدخل هيوم مرة أخرى فى دائرة التجريبيين.

كانط تنبه بين الهوة وبين التصور والواقع. فمن وضوح الأكفار وتميزها لايمكن أن نستنتج شيئا واقعياً. وهذه نقطة خطيرة فى النقد الكانطى للدليل الوجودى على وجود الله. فمن فكرة اكمال الإهلى لايمكن أن نستنتج شيئا عن وجد واقعى لله كما فعل ديكارت. وكانط إتخذ كنقطة بداية ثلاث وقائع، إثنان إيجابيتان وواحدة سلبية. أما الواقعة الأولى فهى العلم كما وضع على أساس الهندسة الأقليدية والطبيعات النيوتينية. أما الواقعة الثانية فهى وجود القانون الأخلاقى فىنا. أما الواقعة الثالثة السلبية فكانت عدم يقينة الميتافيزيقا. وكان كانط يهدف من تفكيره فى هذه المسائل : تبرير مشروعية العلم والأخلاقى ودحض الميتافيزيقيا. -

فى الواقع أن أهم ما أضافه كانط إلى نظرية المعرفة هو نظريته فى الأحكام، الأحكام التركيبية الأولية. فالعلم هو مجموعة أحكام وكانط يوافق

أرسطو فى قوله : أن الحكم يتخلص فى إثبات علاقة بين محمول وموضوع ،  
والحكم تحليلى عندما لا يضيف شيئاً زائداً عن مجرّد مفهوم الموضوع وهو  
تركيبى عندما يضيف المحمول شيئاً جديداً إلى تصور الموضوع . ولما كان  
العلم هو أحكام تركيبية أولية عند كانط كانت أهم مشكلة فى كتاب النقد  
الخالص هى الإجابة عن السؤال . كيف الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟ .

كانط أثار مشكلة كبرى : هى كيف يمكن أن يعطينا الحكم التركيبى  
الأولى شيئاً يقيناً ؟ يقول قال : نحن لانرى بسهولة إمكان Posibility  
أحكام مثل الخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين « ، كل حادثة لها  
سبب . وهى أحكام تركيبية أولية هذا ، مع سرعة إيماننا بإمكان أحكام  
تحليلية أولية مثل : « المثلث ثلاث زوايا » ومع إيماننا بإمكان أحكام تركيبية  
بعدية مثل : « المائدة خضراء » .

ولقد أعطانا الفلاسفة ثمة حلول لمسألة علاقة العقل بالواقع Reality  
فأما أن الواقع يخلق العقل بواسطة التأثيرات الحسية وهذا رأى الفلاسفة  
التجريبيين الذين يروا أن العقل عند الطفل والوليد غير موجودة أو على الأقل  
أن وجد فهو صفحة بيضاء ، ثم بواسطة التأثيرات الحسية يتكون العقل  
وتكتب الصفحة . وأما أنه يوجد مطابقة بين محتويات العقل وبين الواقع لأن  
كلاهما من خلاق الله رزى اسينوزا ولاينتزر . وإما أن الواقع يخلق بواسطته  
العقل وهذا رأى كانط وهو ماأسماه الانقلاب الكوبرنيكى . وفى رأس كانط ،  
أن العلوم قد أكتسبت صفة اليقين منذ أن ألفت قضاياها لأعلى أساس  
الملاحظة العابرة وإنما على أساس الاستنتاج والعمل الإيجابى والعقل ، وهذا  
ما حصل فعلا فى الطريقة التى تكونت بها الرياضيات منذ طاليس



والطبيعيات منذ جاليليو وتورشيللى والميتافيزيقا تكون ممكنة إذا عالجناها على هذا الأساس الذى قامت عليه العلوم.

أعتقد كانط أن الحل الذى أتى به لا ينتز يشبه الحل الذى قدمه التجريبيون. ففي الواقع لا يطلب منا لا ينتز من ملاحظة العالم العقلى بنفس الطريقة التى طلب منا التجريبيون أن نلاحظ بها العالم التجريبي. والواقع أن الاثنين لا يواصلاننا إلى معرفة حقة إذا المعرفة الحقة لا بد فيها من أن نفرض صور العقل ومقولاته على الظواهر. والظواهر عند كانط تتكون من صورة وماد، والصورة هى مقولات الفكر، والمادة هى التأثيرات الحسية الآتية من العالم الخارجى. والتجربة عند كانط Experience هى نتاج من عمل صور فكرنا ومقولاته عن المادة. وينتهى كانط إلى قضيته المشهورة: الصورة بدون مادة فارغة، كما أن المادة بدون صورة عمياء. يقول فال : كانط فى نظريته يوحد بين متمايزين الصورة والمادة، والأولى أفلاطونية لاشك والثانية أرسطية ولكنه يوحد بينهما بطريقة غامضة.

نستنتج مباشرة من المذهب الكانطى أن صور الفكر ومقولاته لا يمكن أن تصطبّق على الشئ بالذات الذى لاتصلنا عنه إمدادات. فكانط يهدم إمكان إثبات النفس كجوهر روحى وإمكان إثبات الله ويترك هذه المسائل للعقل العلمى الذى سيقبل وجود هذه الأشياء كمسلمات لازمة للقانون الخلقى، كانط يميز بين امادة والصورة، كما أنه ينكر إمكان الحدس العقلى، ولكن من المعروف أن تطور الفكر الفلسفى بعد كانط قد أغفل الكثير من المبادئ الكانطية، فقليل مثلاً الحدس العقلى ورفض التمييز بين المادة والصورة. كانط لا يعطينا أيضاً كافياً لسبب وضعنا لهذا الشئ أو الذات فى

مكان وزمان أنه ليدرو أننا لا بد من أن نعكل حسابا لتنظيم معين قائم فى العقل ومستقل فيه وبهذا نخرج عن المثالية التى وصف بها كانط مذهب.

يقول فال : نحن نلمس خلال مناقشتنا لمذهب كانط أننا قد تجاوزنا المذهب الإعتقادى إلى ما يمكن أن نسميه النظرية النسبية أو المذهب النسبى عند كانط Relativistic theory لأن كل شئ فى معرفتنا سيتوقف على تركيبنا الذهنى بحيث إذا اختلف هذا التركيب من فرد لآخر صارت المعرفة نسبية. ولكن فى الواقع أن هذه النسبية هى فى نفس الوقت أعتقادية إذا علمنا أن كانط كان يظن أن العقل الفردى يتشابه تماما مع العقل العام فى تركيبه. أما النسبية الحققة فأننا نجدها عند أوجست كونت الذى يقرر أن محتويات عقولنا تتوقف على مدى إكتمال تركيبنا الجسمى وخاصة على عدد مانملكه من حواس وعلى مركزنا فى التاريخ. ولكنه (أى كونت) يحتفظ بالصيغة الاعتقادية لفكرة الحقيقة، إذ هى عنده ما أتفق عليه من آراء حيال العلوم والمعرفة المختلفة فى زمان ومكان معينين. وهنا نلمس فى مذهب كونت نوعا من الإعتقادية.

كذلك نجد أن مذهب هيجل من الصعب إدراجه تحت المذاهب الإعتقادية أو النسبية. أن مذهب نسبى بمعنى أن كل صيغة من صيغ المعرفة الإنسانية إنما هى فقط مرحلة ناقصة من مراحل التقدم العام الذى سيصل إلى الكمال فى المرحلة الأخيرة. وهذه المرحلة الأخيرة التى ستصل فيها المعارف إلى الكمال هى التى تجعل مذهب هيجل اعتقاديا فى نفس الوقت، إذ فى هذه المرحلة الأخيرة سنسلم بكل ما وصلنا إليه من المعرفة ولن نحاول القيام بتحسينات فيها.



ومن أطرف المذاهب النسبية -حيال المعرفة في العصر الحديث المذهب  
العملي، لم يوضع في صيغة صريحة إلا منذ أواخر القرن الماضي، إلا أننا  
يمكن أن نجده ضمنا في مذاهب سابقة على هـ ا التاريخ عن دأمثال  
بروتاغوراس الذي يقول : الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، كما يمكن أن  
نجده أيضا عند تلميذاه «نيتشه وشرلر». والواقع أن الحالة التي كانت عليها  
العلوم في أواخر القرن ١٩-٢٠ ساهمت إلى حد كبير في نشأة المذهب العملي  
ونموه.

ففي البيولوجيا، تعملنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى الصراع في  
سبيل الحياة، وإن أعضاء الكائن الحي المتطورة تفيده في ذلك الصراع. فإذا  
تحسن ذكاء الكائن، فإن ذلك التحسن في الذكاء سيفيده. وإذا أقتنعنا بهذا  
فإننا سنكون قريبين من الفكرة القائلة بأن هناك تقارب بين الحقيقة وبين  
الفائدة أو النفع.

كذلك نجد أن علم النفس يعلمنا أن كل سلوك يهدف إلى غرض،  
وكل نشاط ذهني غائي وكذلك أيضا، نجد أن تقدم الفروض Hypothesis  
في ميدان العلوم في أواخر القرن ١٩ كان له أثره في تقدم البراجماتيكية، إذ  
أن قيمة الفرض تقاس بمدى نفعه في تفسير الظواهر في العلوم كل هذه  
الاتجاهات كان لها خطرها ففي نشأة البراجماتيكية. أن الخطأ الذي وقعت  
فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة «الحقيقة» أنها كانت تتصورها على  
أنها نسخة طبق الأصل من وقائع موجودة من قبل Pre-existing realities  
مثل المثل عند أفلاطون والأفكار والواضحة المتمايزة عند ديكارت فالحقيقة  
عند هم آتية من الماضي، بينما عند وليم جيمس نجد أن الحقيقة عنده

تسرى على المستقبل وهذا معناه أن الأفكار توزن بميزان، نتائجها لا بميزان المبادئ التي أشتقت منه. فإذا كان عندى فكرة صادقة عن الكرسي أو عن الباب فتلك الفكرة صادقة لاني أستطيع فعلا أن استخدم الكرسي والباب فالحقيقة إذن عند البراجماتيكيون هي القيمة.

وهذه الملاحظات تمهد لفهم التعريف الذي يضعه الفيلسوف الفرنسي René Berthelot للبرجماتيزم، يعرف هذا الفيلسوف (البرجماتيزم) بأنها Utilitarian romantician أما أنها Utilitarian فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن يؤدي إليه التصديق بها في منفعة. أما أنها Romanticism فهذا ظاهر أيضا من إصرارها على الخصائص الديناميكية للأشياء. والبرجماتيزم فلسفة عمل action هي تعطى أهمية كبرى لفكرة العمل.

وجيمس قد وضع هذه النقطة حين قال : «أن الفكرة الصحيحة هي الفكرة التي تعمل» «ويجب علينا أن نبحث عن القيم المادية لأفكارنا». ومن تعاليم شارل بيرس Peirce أول من أستعمل كلمة «برجماتيزم» أننا عندما نكون حكما فلا بد أولا أن نرى بوضوح الاختلاف بين إثبات هذا الحكم أو نفيه من حيث ما يؤديه هذا الإثبات أو النفي من نتائج. وقد بين جيمس أن هذا الاختلاف لا بد أن يحدد بدقة.

وللبرجماتيزم ضروب عديدة. فعلاوة على برجماتيكية وليم جيمس نجد أيضا برجماتيكية شلر التي تقوم أننا نصنع الحقيقة. فعندما نكون حكما صادقا نحن اللذين نكسبه صفة اليقين وشلر لا يقف عند هذا الحد بل يقرر أن العنصر الاجتماعي ضروري في تقرير الحقيقة ويقصد بالعنصر



الاجتماعى الإتفاق والإسحاب بين العقول المختلفة. وعندنا أيضا  
براجماتيكية جون ديون التى تسمى (الآلية) Instrumentalism أو  
Functionalism (الوظيفية) الفكر فيها هو آلة وهذه تستخدم فى حل  
المشاكل التى تواجهنا فى الحياة العملية.

لنتسأل الآن، ما قيمة المذهب البرجماتيكى ؟؟ إلا تهدم فكرة الحقيقة  
لمجرد القول بأن قيمة الفكرة تقاس بنتائجها ؟؟ يقول قال : نحن نشعر عندما  
نحكم على قضية بأنها صادقة، نشعر أننا قد أثبتنا شيئاً مختلفاً عن كون  
القضية لها نتائج مفيدة. وعلاوة على ذلك أن محك الحقيقة فى المذهب  
البرجماتيكى - وهو النتائج التى تؤيدها الفكرة - هذا المحك لانستطيع أن  
نطبقه على جميع القضايا، فقد توجد قضايا صادقة ومع ذلك لانستطيع أن  
نجد لها نتائج مباشرة، وأحياناً نحكم بصدق فى قضية ثم يتبين لنا بعد  
مضى زمن طويل مالها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى  
أول الأمر. على كل حال، لامفر من أن نقرر أن الفلاسفة البرجماتكيون  
قد ساهموا فى إعطاء مفهومات جديدة لفكرة الحقيقة.

إن تيار الأفكار الفلسفية لم يقف عند البرجماتيزم، بل أن وليم جيمس  
قد أعطانا وجهاً آخر من فلسفته أسماء Radical Empiricism وهذا المذهب  
معارض للمذاهب العقلية والتجريبية من ناحية أن هذه المذاهب قد فشلت  
فى الكشف عن العلاقات الموجودة فى التجربة (علاقات مثل : إذا، ومع،  
وار العطف). فالتجريبيون لا يرون فى التجربة إلا أشياء متناثرة ليس بينها أدنى  
ترابط مع استثناء هيوم طبعاً الذى حاول أن يربط بين المتناثرات بما أسماه  
العادة أو الاعتقاد. أما العقليون فمع إعترافهم ضمناً بأن لا يوجد العلاقات  
فى التجربة يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات. أما وليم جيمس فيعتقد

أن العلاقات متضمنة في التجربة وإنا نشعر بها فيها. فنحن مثلاً نشعر بوجود علاقات بين الأشياء مثل : If, That, With, And ومن أهم ما جاء به مذهب الراديكال أمبريسيزم Radical Empiricism أيضاً القول بأن فكرتي عن الشيء ولا شيء نفسه ليسا حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة إذا نظر إليها من الناحية السيكلولوجية كانت فكرة، وإذا نظر إليها موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه. وهذا الرأي يعارض رأى التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميه تمثلات.

ننتقل إلى فلسفة برجسون ونظريته عن الحقيقة، وليكن معلوماً أن برجسون كان، معاصراً للمذاهب البراجماتيكية، وإن نقطة الخلاف الأساسية بينه وبين تلخص في أن برجسون يدين البراجماتيكيين لزجهم للعمل في بحثهم عن الحقيقة، إذ البحث عن الحقيقة عنده يجب أن يكون تأملاً أو حدساً والحدس له معاني كثيرة في تاريخ الفلسفة بل أحياناً عند الفيلسوف الواحد، فالحدس عند أفلاطون هو فعل بسيط للعقل يتجاوز الاستدلال ويعلو عليه نستطيع بواسطته أن ندرك الحقيقة العليا والخير المطلق. وهناك الحدس الديكارتي وهو الانتقال الفجائي من المجهول إلى العلوم. وهناك أيضاً الحدس الحسي عند كانط والذي بواسطته نركب إمداداتنا الحسية في صورة المكان والزمان والحدس كما يختلف معناه من فيلسوف لآخر كما قلنا، يختلف معناه أيضاً عند الفيلسوف الواحد. فعند أفلاطون مثلاً هناك حدس الأفكار وهو يختلف عن حدس الخير عنده. وعند ديكارت أيضاً يختلف حدس الطبائع البسيطة عن حدس طبيعة الله وعند كانط نفسه، هناك ثلاث معاني للحدس :

أولاً : صورتا الحدس، المكان والزمان، والحدس الحسى بواسطة هاتان الصورتان.

ثانياً : الحدس بوجود صورتى الحساسية ومقولات الفهم، وهذا الحدث أشبه بالحدس الديكارتي.

ثالثاً : الحدس العقلى وهو خاص بالله وقد أنكر كانط إمكانه وإستبقاه اللاحدس له من الفلاسفة.

أما عند برجسون فللحدس معان متعددة: نجد أن حدس الأنا فى الزمان، هذا الحدس نجد أنه يختلف عن حدس الماضى، وهذا الأخير يختلف عن حدس العالم الخارجى فى مادة وذاكرة، وهذا كله يختلف عن حدس التطور الخالق على الرغم من أنها جميعاً عند برجسون لها معنى واحد: هو معرفة الروح بواسطة الروح. «التطور الخالق» يضع برجسون تعريفاً مخالفاً للحدس يقول فيه «الحدس هو مشاركة عقلية أو هو تركيب من الذكاء والغريزة - إذا أستعملنا تعبيرات هيجلية - ولإيضاح هذا التعريف نقول : يقرر برجسون إن الحياة أو الدفعة الحيوية قد قسمت إلى مجريين كبيرين : الأول يتحرك فى اتجاه الغريزة، والثانى يتحرك فى اتجاه الذكاء، ولكن كلاهما لايمكن أن يكتفى بذاته ولايمكن أن يحل المشاكل بمفرده. فالذكاء هو قوة التكيف يمكن وصفه بأنه إطار أو صورة بدون مضمون. والغريزة يمكن وصفها بأنها مضمون بدون إطار - وكلاهما - أى الذكاء والغريزة - لايمكن أن يحل المشاكل بمفرده إنما المشاكل تحل فقط، والحقيقة تعرف فقط إذا حاولنا أن نوحدهما بينهما بواسطة قوة يسميها برجسون الحدس. وهناك تعريف ثالث للحدس عند برجسون فى كتابه «مقدمة للميتافيزيقا» يقول فيه : الحدس هو الفعل الذى نتكشف به الحقائق المطلقة. وهنا يثبت برجسون الحدس



الميتافيزيقي الذي رفضه كانط. وفي مقدمة «الفكر والمتحرك» يعطينا برجسون تعريفاً أخيراً للحدس يؤكد فيه الصفة الروحية للحدس فيقول : الحدس هو رؤية الروح بواسطة الروح.

هناك جانب آخر لفلسفة برجسون قريب مما قرره جيمس في الراديكال أمبريسيزم الذي سبق الإشارة إليه. وهذا الجانب يعطينا نوعاً جديداً من الدجماطيقية يسمى Neo-realistic dogmation وهذا الجانب هو ما يطلق عليه أحياناً اسم نظرية برجسون في الصور التي بينها في أول كتابه «المادة والذكرة». هذه النظرية تقول إذا أردنا أن نحل مشكلة المعرفة فلا بد أن نضع أنفسنا في لحظة من الزمن سابقة على التمييز بين الذات والموضوع ولايزعجنا هذا التمييز، فإن برجسون كل من مثل وليم جيمس لا يعتقد ان الموضوعات والتمثلات الذاتية التي تنوب عنها في الذهن، لا يعتقد أنهما مختلفان بل هما شيء واحد. وفكرة الجمع بين الموضوع الخارجي والتمثل الذي ينوب عنه في الذهن، هذه الفكرة يسميها The empiricist philosophy of Identity ومن ثمة، نرى أن هذه الفكرة، فكرة الاتحاد بين المعارف والمعروق، كان لها خطرهما بين نظريات المعرفة، سيما وقد تبناها الواقعيون الجدد برمتهم.

ولابد أن نعرف أن مذهب الواقعيون الجدد إلى New-Realism كان بمثابة رد ضد البراجماتيزم، لأن هذا الأخير يقصر محك الحقيقة على النتائج فقط، بينما النيوراليزم يستند إلى حد كبير في تحديده الحقيقة، يستند إلى معايير منطقية. ولابد أن نعرف أيضاً أن هناك محور خلاف بين مذهب النيوراليزم وبين النظريات المثالية. فقد بين رأس أن النظريات المثالية تصر على أن الشيء عندما يعرف يصبح مغايراً لما كان عليه قبل أن يعرف،

وهذا ما نلمسه واضحاً عند كانط، وما نلمسه ضمناً عند لايبنتز. وقد أستهذفت هذه النظريات لهجوم عنيف من قبل راسل والنيورياليزم. أما هذه النظريات المثالية فتستند في رأيها إلى أن الكلمات والتعبيرات يتقلب معناها حين نضعها في علاقات، أى أن الأشياء تتغير إذا وضعت في صيغة لها معنى. وعلى هذا الأساس يصبح الشئ عندما يعرف - أى عندما يوضع في صيغة لها معنى - مغايراً لما كان عليه قبل أن يعرف - أى قبل أن يوضح في هذه الصيغة -.

أما راسل والنيورياليزم فيردون بأنه لا يعقل أن المعرفة تغير الكلمات والتعبيرات التى هى موضوعاتها، كما أنه إذا كانت المعرفة تغير موضوعاتها ففي هذه الحالة من الأولى ألا تسمى معرفة بهذه الموضوعات. ومن ثم فإن النظريات المثالية فى هذه النقطة مرفوضة.

وعلى الرغم من من أن هذه المذاهب الواقعية قد ساهمت فى حل كثير من المسائل إلا أنها لا تخلو من بعض الأوهام والإغلاط. أزاء هذه الأوهام ظهرت مذاهب معاصرة تسمى Critical realism حاولت حل المسائل المستعصية وكانت رد فعل ضد النيورياليزم. إذا أمكن أن نسمى نظرية النيورياليزم فى المعرفة نظرية واحدة لأنها توحد بين الأفكار والأشياء فلا بد أن نسمى الكريتيكال رياليزم Critical realism نظرية ثلاثية لأنها تفصل بين الأفكار، والأشياء، المادهيات تفصل كلا على حدة. ومسألة الماهيات لعبت دوراً كبيراً فى الكريتيكال رياليزم خصوصاً عند سانتايانا Santayana وسترنج Strong حين قالوا أنه على العقل أن يختار بعض الماهيات وأن يطبقها على الأشياء. ولكن، كما يتساءل فال، ما الذى يضمن أن يكون الاختيار صحيحاً ؟؟ وعلى عكس النيورياليزم التى تبحث فى النواب، تبحث

الكريتيكال ريباليزم فى الخطأ، والظاهر أن الاثنين يكمل كلا منهما الآخر.

هناك مذهب آخر مناهض للنيورياليزم هو مذهب هسرل والفينومينولوجين فبينما توحد النيورياليزم بين الشئ كفكرة والشئ الواقعى يصير هسرل وأصحابه على ما أسموه Intentionality of knowlege زهو اصطلاح يتضمن الانفصال بين الفكرة والشئ، ويعنى أن المعرفة عندهم تتجه دائماً نحو شئ يختلف عنها (عن المعرفة).

فأنا دائماً فى حضور أشياء. وهناك حقيقة واحدة هى أنى اتجه نحوها (أى نحو هذه الأشياء) الفينومينولوجيون إذن يميزون بين الشئ كفكرة والشئ فى الواقع. وهم يهتمون جداً بالماهيات، فهى عندهم كالموجودات الجزئية بمثابة موضوعات للمعرفة. ولكن ثمة فرق بين المعرفة بالماهيات والمعرفة بالموجودات الجزئية. ومن هذه الناحية يمكن القول أن هسرل، وراسل، وسانتايانا قد أحيوا الأفلاطونية من جديد وإن برنتانوبولزانو Bblzano, Brentano قد اتحدا أيضاً فى الطريق الأفلاطونى بسبب اهتمامهم.

إن الاتجاه الفينومينولوجى هو عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته والفينومينولوجى فى هذا ترتد إلى التقاليد الأفلاطونية والديكارتية. والاتجاه الفينومينولوجى أيضاً هو عبارة عن مجرد لتأكيد نشاط العقل وعمله الإيجابى، وهى فى هذا تكمل الاتجاه الكانطى. والاتجاه الفينولوجى أخيراً هو عبارة مجهود لارجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين وهنا يتساءل قال: إلا يوجد تصارع بين هذه الاتجاهات إذا اجتمعت فى مذهب واحد؟.



كيف أمكن الفينومينولوجيون أن يتكلموا عن منطقة مستقلة للأفكار الخالصة داخل الوجدان بعد أن أكدوا أصالة التجربة؟ - إزاء هذا التساؤل يكتفى فال بإن يقرر: إننا لانستطيع إلا الاعتراف بأن قراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة أشراقاً.

### جولة سريعة بين القديم والحديث من نظريات المعرفة.

لكل مذهب من المذاهب التى ذكرناها نتائجة التى يتضح منها قيمته وحدود المعرفة فيه فمن ناحية يمكن إعتبار المذهب التجريبي والعقلى مذاهب جماطيقية، وعلى العكس من ذلك الفلاسفة الذين يميلون للنسبية أمثال كونت وكانط وجيمس، فهم يقيدون المعرفة الإنسانية ويقللون من قيمتها ولكن حتى الفلاسفة العقليين أنفسهم يعترفون بوجود حدود لمعرفتنا. فديكارت ينكر على الإنسان إدراك اللامتاهى، ولاينتز ينكر على الإنسان إدراك العقل المطلق للموجودات. وحديثاً جداً شغفت المذاهب المعاصرة بالقول بنسبية المعرفة كما أنها إنتجت صوراً للدجماطيقية خلال مذاهب النيورباليزم الفينومينولوجى، والإنتويشنيزم وقد تميزت هذه الدجماطيقيات الجديدة بفهم جيد لأهمية العلاقات. وبينما نجد هذه العلاقات عند أمثال لاينتز وكانط موجودة فى عالم منفصل عن عالم التجربة، نجدها عند جيمس وإتباعه وعند برجسون والنيورباليزم تكون كل متكامل مع الواقع.

وقد تميزت المذاهب المعاصرة أيضاً عن المذاهب القديمة بتأكيدها لأهمية الزمان وخاصة الزمان المستقبل، فقد رأينا البراجماتيكيون يفسرون المعرفة من خلال نظرتهم. فى الزمان. وعندهم - كما قلنا - أن جميع نظريات المعرفة التى أسست على فكرة النقل أو النسخ وعلى فكرة الالتئام أو

التسجام بين التصور والواقع، كل هذه النظريات كانت تنظر إلى الحقيقة من خلالها الماضي، فهناك حقيقة موجودة من قبل ليس علينا إلا أن نستحضرها إلى أذهاننا. وكانط ضد هذه النظريات التي ترجع الحقيقة إلى الماضي، فنحن الذين نخلق موضوعات المعرفة عنده، ونحن الذين نصنع الحقيقة. ومن هنا يحق لنا أن نتكلم عن الثورة الكانطية أو الانقلاب الكوبرنيكي عند كانط. أما المذهب البراجماتيكي فهو صاحب ثورة أخرى، فعند كانط نجد أن خالق المعرفة هو الإنسان، الإنسان باعتباره كائناً عقلياً البراجماتيكيون يتنازلون عن الرأي القائل بطبيعة عقلية إنسانية موحدة عند الجميع، ومن ثم يتركون المجال لاندلاع الثورة من جديد.

### أصول المعرفة ومحكمها:

إن جال فال في هذا الجزء من الفصل الخاص بنظريات المعرفة سيدرس أصل ومبغ المعرفة ومحك المعرفة وهذه الدراسة مكملة لما قام به من قبل من تسجيل للنظريات المختلفة فيما يختص بطبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها ولما كان هذا وثيق الصلة بمشكلة الوجدان ومشكلة اللغة ومشكلة الحقيقة فسنجده يتناول هذه المشاكل تفصيلاً بالبحث فهو يقول :

وبعد أن سجلنا النظريات المختلفة التي تخص طبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها نتجه إلى الأفكار التي قيلت بصدد منبعها ومحكمها فاما ما يختص بأصل المعرفة نجد من الطبيعي التقابل مرة ثانية بين المذهب التجريبي والمذهب العقليش ولكن هذا التقابل ليس فاصلاً حاسماً كما يبدو للمرة الأولى فالعقليون يقرون أهمية المعرفة وما علينا إلا أن نقرأ محاوره فيدون لنرى أننا نبداً تتبعنا للتركيب من التجربة مع أننا حاصلون على أفكار تسبق منطقياً

التجربة ومثل هذا يصدق على ديكارت الذى يؤكد بنوع خاص أن الأفكار الفطرية هى اتجاهات أكثر منها حقائق أو وقائع ومن الناحية الأخرى يقبل التجريبيون مثل لوك أفكارا مستقلة عن حقائق التجربة الجزئية وقد لاحظوا الناحيتين العقل والتجربة الجوهر الوجود الحدود والعلاقات ومع إنه لا يوجد أى تقدم فى الفلسفة غير أنه يمكن أن نقول أننا نجد بالتأكيد فى الفلسفة الحديثة إحتراماً عميقاً لكل جوانب التجربة ونظرة أوسع.

### محك المعرفة :

وفى ما يختص بمحك المعرفة فهى البيئة عند كل من العقليين والتجريبيين البيئة المحسوسة من جهة والبيئة العقلية من جهة أخرى وقد أحدث كانط هنا ثورة أيضا فقد نقد هذين النوعين من البيئة نقد البيئة المحسوسة لأنها لاتبين أولا تظهر الصفة الضرورية الكلية للمعرفة ونقد البيئة العقلية لأنها فارغة وغير كافية ولهذا يتعين عليه أن يكتشف محكا آخر أعنى تركيب التجربة المترابطة وهذا المحك هو الذى توسع فيه هيجل بحيث أصبح فلسفة كاملة ولكن العمليين وهم مكملون لثورة كانط أو على الأصح قاموا بثورة فى الاتجاه العكسى أستبدلوا هذا الإلتزام باللزم (مع أنه يمكن أن يعتبر اللزم أحد حالات الإلتزام وهذا هو الإلتزام مع النتائج الحسنة المستقبلية) وغير مذهب النسبية نجد نظريات تتخطى النسبية مثل فكرة هسرل فى ال Fulfilment والاحدس Intution عند برجسون ومع أننا لسنا مقتنعين كلية بها تين النظريتين غير أنه يجب القول بأنهما مهمان جدا وهما إشارة لاحتياجنا الضرورى للعقل الإنسانى وربما لطبيعته الهامة إحتياجا لايمكن أن يقنع بمذهب النسبية.



وبعد سيادة مذهب النسبية والإدارية فى نهاية القرن التاسع عشر جاءت فترة فيها شعر الفلاسفة برغبتهم فى تبرير المعرفة لينكروا الذى لا يمكن معرفته الذى يدعيه هربرت سبنسر والشئ بالذات الذى لا يمكن أن نعرفه الذى يقول به كانط ونجد هذا الميل عند العملى الانجليزى شلر كما عند برجسون فشلر يؤكد فى كتابه المسمى The Riddle of the Sphinx إن لاشئ يبقى غير معروف لروح إنسانية جزئية أما برجسون فيرى إننا فى إتصال بالمطلق ويزداد إتصالنا به كلما تعمقنا فى إدراك أنفسنا ويمكننا أن نصل إلى المطلق ليس فقط بهذا النوع من الحدس بل وأيضا بالإدراك الخالص الذى هو حد حقاً يجعلنا نندمج مع الطبيعة كلها. ومعرفة الحيوان الغزيرة تجعله يندمج بنوع من المشاركة وأيضا التعاطف بها يحدث للحيوانات الأخرى. وهكذا نجد عند برجسون وكل المعلمين والفينومينولوجيين إنكاراً للشك الذى ميز التفكير الفلسفى فى آخر القرن ١٩ بل ويذهب برجسون أبعد من ذلك حينما يقول إننا فى العلم وفى الطبيعيات الرياضية نلمس مطلق المادة كما أننا بالحدس نلمس مطلق الروح لأن المادة والعلم هما نتاج لنفس الحركة. وهنا نجد تأكيداً جديداً للفكرة القديمة بأن الشبيه يعرف الشبيه تلك الفكرة التى لاحظنا أهميتها الدائمة فى تاريخ نظرية المعرفة بأسره وهكذا وفقاً لبراجسون العالم كله قابل لنوع من المعرفة فالمادة تعرف بالطبيعيات والأشياء بالإدراك الخالص والكائنات الحية بالغريزة وأنفسنا بالحدس.

وأخيراً يجب علينا أن نلتفت إلى فلسفتين أعطيتا أهمية جديدة لعناصر قد شوهدت من قبل ولكن ليس بمثل هذا الوضوح فعند كيركجارد أن الحقيقة يجب ألا تنفصل عن الشئ الذى يتضمنها وقد تكونت نظريته

بالرجوع إلى حقائق الأديان ولكنها يمكن أن تنطبق على حقائق أخرى وخصوصاً الحقيقة الأخلاقية، وقد أشرنا إلى النظريات التي سميت بمذهب الموضوعية ويمكننا أن نسمي مذهب كيركجارد بمذهب الذاتية وهذا الأسم ينطبق على هذا المذهب أكثر من إنطباقه على نظريات الفلاسفة الجرمانيين الرومانتيكيين كما فعل شلدون ونتيجة نظرية كيركجارد هي أننا يجب علينا ألا نضع الوجود والذاتية في جانب والمعرفة في الجانب الآخر فالمعرفة الحققة ذاتية ووجودية وفقاً لكيرجارد حدة وجودي عندما تنسب لها هو واقعي هو معيار المعرفة. وطبيعة المعرفة يحدد مضمونها (ويجب إلا ننسى أن معتقدات كيركجارد المسيحية هي في الحقيقة التي تحدد المضمون) ولكننا نجد نوعاً من الجدل عند هيدجارد الذي هو من نواحي كثيرة يمكن أن يعتبر تابعاً لكيرجارد فهو يستبقى النظريات التكميلية في المعرفة التي ترى أن الحقيقة تكشف عن نفسها لنا وإن الحقيقة ليست شيئاً مختلفاً عما تستبقيها النسبية الحديثة وكما شعر اليونان هي مكتشفة ويجب علينا أن نشكف الثام عنها فهي هناك وما علينا إلا أن نراها.

هذا الانتقال من فكرة إل نقيضها وهذه المقابلة المحيرة التي تظهر في تفكير الإنسان الذي يخص المعرفة يكشف عن صعوبة وحتى عن استحالة تحديد الحقيقة. وقد رأينا المعرفة تدرك كذات أو ما يسمى الإحتضان Compresence أو مسافة أو ما يسمى Intentionality وهي تهرب من تعريفنا لدرجة أنه يمكننا القول بأنها لا يمكن أن تعرف أو على الأقل أن تعرف معرفة كاملة وبالرغم من ذلك فإن فكرة المحاكاة وفكرة اللوازم تنسبان عناصر مهمة لفهمنا مع أنها في صورة بدائية. وكما رأينا من قبل أن طريقة واحدة لحل المشكلة يمكن أن تستخدم في الحلول المختلفة لجوانب الواقع المختلفة

ومن وجهة النظر هذه ربما يقال على سبيل المثال أن نظرية أفلاطون وديكارت تصدق على الرياضيات ونظرية كانط على الطبيعيات ونظرية التجريبيين على المعرفة العامة للعالم وهناك شئ من الصحة فى تقييم الحلول بالنسبة لجوانب الواقع التى تستخدم لها مرات عدة. وربما نتكلم كما فعل برجسون عن المعرفة عن طريق الغريزة التى تعطينا المعرفة الطفيفة لواقع دون مستوى عالم المعنى المشترك بين الناس وعالم المعرفة بالإدراك الحسى المباشر التى تكلم أيضا عنها برجسون والتى هى نوع من المشاركة فى العالم أو الإتصال به.

وفكرة وجودنا فى العالم ولاتى أكدها بقوة فى كل تفاصيلها هسرل وهایدجار هى بكل تأكيد هامة كأساس لنظرية المعرفة وربما قارناها بفكرة الإسكندر فى الإحتضان وبما فهمه الشاعر الفرنسى كلودل من الإصطلاح معرفة وهو يعرفها تعسفيا كما لو كنا مولدين بها وهى تعنى عنده قرابتنا بالعالم وهذا ما من المحتمل أن نجده وراء المحاكاة أو التوابع أو الذوات أو المسافات التى ذكرناها.

ومن المحتمل حينئذ أن الفلاسفة كانوا مخطئين توكيده بشدة نشاط الإنسان فى نظريتهم عن المعرفة لأن هذا جانب واحد فقط من جانبي الواقع فلا يوجد فقط النشاط ولكن أيضا التقبل والسلية وهربت سبنسر هو أحد الفلاسفة الذين رأوا أن العالم بطريقة معينة يشكل أحاسات الإنسان والتجريبيون قد لاحظوا هذه السلبية بطريقة عامة ولكنها فيهما وربما قد وصلنا عن طريق خبرة الخطأ إلى الفهم متضمن لخبرة الحقيقة مع أن خبرة الحقيقة سابقة منطقيا.



وهذا يقودنا إلى إمتحان سؤال آخر ليس هو هل الحقيقة متقدمة فى الزمن عن حوادث معينة لكن ماهو تركيب الحقيقة ذاتها فى علاقتها بالزمن؟ ونحن نرى أن الحقيقة فى هذه النظرة لها تركيب معقد يتضمن نواحي الزمن الثلاثة وعلى الأخص اثنين هما الماضى والمستقبل.

وبهذه الطريقة يمكننا أن نفكر فى العلاقة بين المعرفة والزمن فأفلاطون فى كلامه عن التذكر رأى بوضوح العلاقة بين المعرفة والماضى ونفس الإصطلاح أولى له على الأقل علاقة ظاهرة بالزمن ويمكننا تتبع دلالات عبارة أفلاطون أن المعرفة هى دائما ممكنة بوساطة تصورات سابقة فى وجودها وهيكل أيضا يؤكد صلة المعرفة بالماضى فى تأكيدده حقيقة أننا نعرف الحوادث فقط عندما تكون قد حدثت ولنستعمل جملته «أن يومه مينرفا تطير بالليل» ولسنا بحاجة إلى أن نلاحظ مرة ثانية نظرية برجسون فى أن المعرفة لها صفة الماضى.

ولكن المعرفة تنسب أيضا للمستقبل ولقد أوضح أفلاطون علاقة الحقيقة بالمستقبل فى نضاله ضد عمليين عصره وأكد هذه العلاقة عمليوا عصرنا وإن كانت طريقتهم مختلفة بقولهم أن المعرفة منتظرة.

ولقد أحالَ العمليون من جهة والعقليون من جهة أخرى هذه العلاقة بالماضى والمستقبل إلى مجرد أسطورة وأخيراً المعرفة لها علاقة بالحاضر أو بالأحرى الحاضر فى علاقته بكلا الماضى والمستقبل ومايسمى الانتشينايتى التى تكلم عنها القائلون بالظواهر ربما تكون طريقة لوصف الحقيقة فى الحاضر كتميز لها عن الصفة الماضيه الأفلاطونية من جهة والصفة العملية المنتظرة من الجهة الأخرى وعلاقة الحقيقة الثلاثية بنواحي الزمن الثلاث هو

ما يكون الحقيقة ذلتها.

وقد خضعت نظرية المعرفة للتمييز بين الصورة والمادة وهو التمييز الذى نراه فى محاورة أفلاطون المسماه بفيليب وفى التقدم عند أرسطو وفى بعض نتائج كانط الأخيرة.

ولكن هل هذا التمييز مشروع حقاً؟ إن علم نفس الجشطلت حذرنا أننا لا يمكننا أن نميز بين الصورة والمادة فالأشياء بمعنى معين لها دائماً صورة وليس العقل هو الذى يفرض الصورة عليها وهكذا تعطينا سيكولوجية الجشطلت أشارات تحذو حذو تلك التى تجدها عند هوايت هد ويمكننا أن نلاحظ ملاحظة أخرى قام بها هوايت هد من قبل هى أن الحس الذى تكونت تبعاً له نظريات المعرفة هو حس البصر وما علينا إلا أن نقرأ أفلاطون أو سانت أوجستين أو أكيانس وديكارت لنقدر أهمية الضوء فى مقارناتهم وأمثلتهم. لكن حس اللمس كما قال الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران له نوع من الأولوية وهذا هو المعنى الذى قصده هوايت هد عندما تكلم عن التأثير السببى وقد واصل الفلاسفة أمثال شلر والكسندر تقاليد مين دى بيران وباركلى وهكذا تدرجنا قليلاً إلى تجريبية عندها - أكثر من التجريبية التقليدية- الشعور بالكلية والعلاقات وتجربة باطنية وبالحيوية.

والمعرفة يمكن فهمها على أنها تحليل أو تركيب وفيلسوف مثل كوندزيك أكد التحليل ولكن عنده شعور واضح بأن تحليله ماهو إلا إمكانية التركيب والمعرفة عند كانط هى تركيب وعند هوبز وديكارت ولاينتز هى تحليل وتركيب. ولكن ماهى الشئ المحلل والمركب؟ فيجب أن يكون لدينا شئ ينصب عليه التحليل والتركيب ربما أسميناه المعطى أن

المعرفة غير المباشرة تفترض مقدما المعرفة المباشرة وإذا كان هناك معرفة لا بد أن يكون هناك شيء معروف ويتفق في هذه النقطة على الأقل القائلون بالظواهر والجدليون الماديون مثل لينين.

لقد قال أرسطو أن موجودا عندما يعرف شيئا يكون هو ما يعرف ولكن بالمثل يمكن أن يقال أن الموجود ليس هو ما يعرف فهناك مسافة دائما بين الكون والمعرفة.

ولكن إذا كان هناك مسافة واختلاف فهناك قرابة وتعرف ويتمسك بهذه الفكرة مفكرون مثل راسل والكسندر ويسكال وبرجسون وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة كما بين بسكال لا تنفصل عن الوجود وهذه إحدى مميزات الوجود الإنساني الرئيسية بالنسبة للإنسان أن توجد هو أن تفكر وليس التفكير هنا مأخوذا بالمعنى العقلي اللاشخصي الديكارتي بل هو إقتحام حيوى بنفس في المستقبل وهذه المعرفة هي فقط حقيقة أنى أصبح واعياً بشيء ما كان من قبل في المناطق الغامضة من وجودى فالمعرفة مؤسسة على شيء أعمق من المعرفة.

والسؤال الذى يبقى دائما هو كيف أن خصائص المعرفة المختلفة هذه: الحضور، المسافة، الإقتحام، صفة الماضى يمكن أن تنسجم معا؟ وكيف أنه يمكننا أن نشرح واقعة أن موضوع المعرفة له صفة ترانسندنتالية وقيام فى أنفسنا فى نفس الوقت؟ وهذا يمكن تفسيره فقط بحقيقة أن الكلمات ليست هى إلا كلمات وإن الواقع لا يمكن أن يعبر عنه كاملا ونحن نصل فى النهاية إلى النقطة - بعد ما نميز بين الموضوعات والذوات - حيث لا نجد موضوعات أو ذوات. ويظن برادلى إنه بعد تجربتنا نجد وحده ولكن



يجب أن نقول إننا نجد لها قبل التجربة وهذا الإندماج هو الأعتاء المباشر الذى بدأنا منه وحتى برادلى يعتنق هذه النقطة لأنه يتكلم عن وحدة الشعور التى عنده مركز التجربة وبهذا نكون قد وصلنا لنوع من التصوف الفلسفى ليس مختلفاً عما وصل إليه أفلاطون فى الجزء السادس من الجمهورية ومحاورة فبدروس ومحاورة سنبوسون. وقد أفلوطين مستعملاً تشبيه الضوء الذى قد لاحضناه قائلاً «لترى ولتكون قد رأيت أن الرؤية لم تعد للعقل».

ومايتعين علينا أخيراً هو أن نضع أنفسنا فى النقطة التى تختفى فيها المعرفة والحقيقة وتفسحان الطريق للواقع. ومن المفيد أن نتذكر فى هذه النظرة التمييز الذى قام به برادلى بين الحقيقة والواقع فالحقيقة تتضمن إنفصالاً بين الذات والموضوع والإنفصال بين موضوع الجملة وبين صفات الذات أو الموضوع ولكن يجب أن يؤسس الصدق فى التحليل الأخير على شىء هو ما أسماه برادلى الشعور أو التجربة وما أسماه راسل التعرف وحينئذ نكون قد تخطينا التمييز بين الذات والموضوع ونكون فى تلك الوحدة التى هى الواقع بعد هذا يجب القول بأن ذلك الإنفصال ضرورى وماعلينا إلا أن نستبقى فكرة الحقيقة مهما ظهرت غامضة إذا تعمقنا فى فحصها عن قرب وعلينا أن نصفها بطريقة أكثر يقيناً ممكناً وبعبارة أخرى يجب ألا نحددها غائباً بنتائجها فقط كما يفعل العمليون بل نراها أيضاً كنتيجة لرجوعنا للماضى فإذا فكرنا فى الحقيقة نفكر فيها ككائن فى الماضى أو بالأصح فى تمثل الماضى الذى يسمى أحياناً الأزلية ويجب أن نلتفت إلى العناصر التى ذكرناها مثل الوجدانية والمسافة والمحاكاة واللوازم والإلتزام وتشكيل الصور الجديدة والمستقبل والماضى وعلينا أخيراً أن نصل إلى شعور عميق بالإحتضان وبالرغم من كل هذه الحدود فنحن لانستطيع أن نحدد فكرتنا

عن الحقيقة تحديداً كاملاً وربما على الأقل كرسنا حياتنا لها وحاربنا من أجلها وأن كان لا يمكن تحديدها فلا يزال عندنا الشعور بقداستها فالحقيقة التي بها في يوم من الأيام ستحدد كل الأشياء وهذا هو السبب في عدم إمكانية تحديدها هي دافع لنا على بحثها وهي غايتها وهي دائماً يمكن أن تكون موضوع تتبعنا مع علمنا بأن طبيعتها لا يمكن أن تتحصر أو تحدد.

### مشكلة الوجدان

إننا إستبدلنا فحص مشكلة المعرفة بفحصنا مشكلة الشعور أو الوجدان أن التي يمكن أن نعتبرها الجانب الذاتي للمشكلة ذاتها فلا بد أن نصل حتماً إلى نتيجة مشابهة.

فسقراط في مقابل الفلاسفة المتقدمين عليه وحكماء عصره أحوال العقل الإنساني نحو وجدانه الخاص ونجد أيضاً في وصايا الرواقيين إنكباباً على وجدان الإنسان كتميز من كل حادث خارجي وبينما يتمسك سقراط والرواقيون<sup>(١)</sup> بالوجدان الأخلاقي نجد أوغاسطين يؤكد الوجدان الديني<sup>(٢)</sup> وجدان الإنسان في علاقته بالله. وتقوم عند ديكارت فلسفة كاملة على مفهوم الوجدان وعنده الأفكار هي ما يحضر مباشرة لفكرنا وهذا ما يسمى<sup>(٣)</sup> (مباشرة الوجدان) ومع أن ديكارت قد أستبقى تصور أفلاطون لأفكار أزالية فطرية في العقل وإن كان في صورة اتجاهات أكثرها منها في صورة تصورات. تامة التكوين ومع ذلك يمكننا القول بأن للوجدان دوراً أعظم عند ديكارت منه عند أفلاطون.

ونجد عند إتباع ديكارت الثلاث الكبار ثلاث تطورات مختلفة كل منها

له أهميته في تاريخ تصور الوجدان فاسبينوزا يدرك الوجدان كشعور بذاته هو ما أسماه فكرة الفكرة ومن الناحية الأخرى هو يؤكد أن الروح هي وجدان البدن وبهذا يختلط الوجدان بالموضوع العقلي للوجدان من ناحية ومن الناحية الأخرى يختلط بما يمكن تسميته بالموضوع الجسماني للوجدان. أما تصور ملبرانث للوجدان فهو معارض لتصور ديكارت في ناحية مهمة فبينما الوجدان عند ديكارت هو مانعرفه بوضوح وسهولة عظيمين تكون ظاهرة الوجدان على العكس عند ملبرانث هي ذلك المحجوب عنا بشدة فإله قد أراد أن يكشف لنا الظاهرة الخارجية وإن يخفى عنا ظاهرتنا الداخلية في نوع من الظلام. ومن الناحية الأخرى وروح ديكارتية حقه يؤكد ملبرانث إستحالة شرح أحوال أنفسنا بالفاظ ما يحدث في أجسامنا. أما ليبنتز فهو يعارض وجهة النظر الديكارتية في الانفصال التام بين التفكير وماليس بتفكير يعارض هذا بفكرة أن بين الوجدان والمادة عدد لامتناهى من أنواع مصغرة للوجدان وإن في قاع المادة نفسها نحن نجد الحياة والأرواح. فهناك في أنفسنا تحت الإدراكات الشعورية التي هي واضحة ومتميزة هناك أدراكات كثيرة صغيرة مختلطة ولا يمكن إدراكها إلا باختلاطها بمدراكات أخرى فاسبينوزا بتأسيسه علاقة بين الوجدان وموضوعه وملبرانث يوضحه في غياب الروح ما هو أكثر وضوحاً عند ديكارت ولاينتز بتمسكه بالمدرجات الفرعية الصغيرة غير الشعورية تقريباً فهم بهذا قد وسعوا نظرية ديكارت.

أما كانط فيمكن إعتباره من ناحية وارثاً للتقاليد الديكارتية بقدر تأكيده لأننا أفكر التي تتصل بالكوجييتو الديكارتية ولكنه من الناحية الأخرى ينكر أن معرفتنا للظاهرة الداخلية سابقة لمعرفتنا للظاهرة الخارجية لأن صور الزمان والمكان تمنع الإنسان من أن يرى نفسه كشيء في ذاته كما بالضبط تمنعه



من رؤية أشياء أخرى في أنفسها ووفقاً لكانط لا يمكننا أن نتقل من الوجدان التجريبي إلى الوجدان الترانسندنتالي ويمكننا أن نؤكد الوجدان الترانسندنتالي فقط بتوجيه إنتباهنا إلى شروط معرفتنا ومع ذلك هناك وسيلة للوصول إلى الأشياء في ذاتها ومن الواضح أن هذا ليس في مقدور الوجدان التجريبي وحتى الوجدان الترانسندنتالي ما دام هذا النشاط موجه إلى التجربة ولكن ربما وصلنا إلى معرفة الأشياء في ذاتها بوساطة وجداننا الأخلاقي وهنا يجدد كانط ما تعلمه من سقراط وأفلاطون وحتى ديكارت حينما يكمل فلسفته النظرية باخلاق مؤسسة على الكرم وعند كانط العقل العملي الخالص والعقل النظري الخالص هما جانبان لعقل واحد وبذلك يكون هناك مستوى من الوجدان يتضمن علاوة على الوجدان التجريبي وفوقه الوجدان الترانسندنتالي وللوجدان الأخلاقي. أما مين دي بيران فيرى وجدانا يتكشف بتأثيره على أشياء أخرى غير ذاته أولها الجسم والتعبيرات العضوية التي يختلط بها قوى الوجدان الفوق عضوية ثم العالم الخارجي وقد أشار في الوجدان ذاته إلى مدركات واضحة وأخرى غامضة وهو في هذا يتبع إشارات لاينتز وكذا إشارات الفلاسفة التجريبيين مثل كانانيس وبينما يهاجم تين مين دي بيران وإتباعه يحاول الأول أن يثبت أن المدركات التي نعيها هي فقط نتائج لحركات سيكولوجية وطبيعية قصوى وهذه الاتجاهات استمرت أثناء القرن التاسع عشر ونجدها مرة أخرى وإن كانت محورة في صورة أخرى كما عند برجسون من جهة وفرويد من الجهة الأخرى وهناك حقيقة قضايا مشتركة بين برجسون وفرويد مثل فكرة أن كثيراً من تمثلاتنا تكبت في اللاشعور أما الضرورات الفعل أو لضرورات المجتمع ولكن مع ذلك هناك إختلافات بينهما فبرجسون تابع لمين دي بيران أما فرويد فتابع لغيره

فالوجدان عند برجسون متصل بإمكانية الإنسان في إختيار الدوافع وهذه القدرة متصلة بقدرته على إختيار صيغ مختلفة للفعل وتظهر فكرة الإنتقاء نفسها في النظرية الواقعية الجديدة عند هولت الذي يرى أن الوجدان كضوء البحث الذي يشرف بتقليب جوانب الواقع وقد إكتملت هذه الفكرة في نظرية برجسون بتأكيد أنه الحوادث النفسية مختلفة عن الحوادث، الفيزيقية لأن السابقة بها حدة أو تكاثف أعظم. وهى أن الحركات المختلفة أو الذبذبات الإبتدائية التى تمتد على طول ممتد للزمن إلى حد ما فى العالم الفيزيقي هى متمركزة ومتكاثفة فى العالم الفيزيقي وكذلك الوجدان فهو فى نفس الوقت إنتقاء له واقع وظروف خارجية وتكاثف نفس هذه الظروف والدوافع التى أصبحت مناصره. وهناك اتجاهان جديران بالملاحظة فى النظر الفلسفى المعاصر فيما يختص بالوجدان فقد أشار بعض الفلاسفة إلى الصفة النوعية<sup>(١)</sup> للوجدان فالوجدان عند هسرل على سبيل المثال هو نشاط فريد تماماً<sup>(٢)</sup> يحدد باتجاهه نحو الموضوعات أو بما سماه Inertionalty وعلى العكس من ذلك عند فلاسفة فال الاسكندر وهوايت هد يشبه الوجدان على قدر الإمكان بحوادث العالم الأخرى. فالوجدان عند الكسندر هو حالة Compresence أما عند هوايت هذا الذى أدركه بطريقة أكثر ديناميكية. بما يتفق والخطوة العامة لفلسفته فإن الوجدان هو حالة من الإدراك الذهنى ولكن هذين الاتجاهين ليسا متعارضين بهذه الكيفية التى تبدو لأول وهلة لأن هسرل لم يعتبر العالم فى كليته ولكنه قد حد نفسه منهجيا فى فحص المعرفة وربما توجد حالة يقدم فيها الـ Compresence والـ Prehension تقسيمهما Intentionality التى ربما يكون بادية الوضوح فى كل شئ

وربما نلاحظ أن لفظ Compresence لا يعنى بالضرورة أن هناك شيئاً نوعياً في الوجدان فالاسكتندر يخبرنا أنه يستعمل هذا الإفصطلاح ويقصد به وجود عنصرين عاملين أحدهما شعورى وبهذا لم تنكر تنظريته جزئية العنصر الطبيعى وبذلك يمكننا القول في الفلسفة المعاصرة أن المعرفة هي إستاتيكا سكونية Compresence وديناميكية حركية prehension وإستومولوجيا ذاتية Intentionality. ونستطيع أن نذهب من فكرة الشخصانية Intentionality مع «هيدجار» وقد رآها قبله هسرل بوضوح تام إلى فكرة الوجود في العالم فوجد أننا ليس منفصلاً عن العالم ونضيف إلى ذلك كما رأى سارتر أنه يقدم نفسه لذاته على بعد مسافة ما من العالم والوجدان هو مسافة في نفس الوقا الذى هو فيه الحضور وهو في الحقيقة نوع خمن الغياب في الحضور أو الحضور في الغياب. وفكرة الغياب هذه وحتى فكرة الحضور تتضمن عند تارتر فكرة السلبية وهنا يجد نفسه في إتفاق مع هيجل ويمكننا القول أنه إستبدل فكرة اللاشيئية الهدجارية بنظرية السلبية الهيجلية، والوجدان عند سارتر نفس مزدوج فهو نفى بالنسبة لذاته لأنه دائماً غير ماهو ولنستعمل تغييره (أنه ما ليس هو ما هو) ومن الناحية الأخرى هو نفى في علاقته مع الأشياء الأخرى لأنه يؤكد ذاته على أنه ليس هذه الأشياء مع أنه ضرورى الإتصال بها وهو يصف الوجدان وصفا جريئاً وصادقاً متابعاً فيه تلميحات هسرل وهيدجار يصفه كالسطح المنحدر الذى عليه لا يستطيع الفرد أن يوجد دون أن يقذف خارجاً إلى الأشياء ولكي يحدد الوجدان بأنه لاذى من أجل ذاته إضطر إلى تأكيد أن الـ (من أجل ذاته هي خارة نفسه) وصفة أخرى مميزة لنظريته به أن من أجل ذاته هي إنكماش وتصغير في ذاته ولكن هنا التقرير الأخير هو مثل وجود اللاوجود يختص بجوانب ميتافيزيقية غامضة متعالية تقبل نقاشاً من نظرية من نظرية سارتر.



وبالرجوع إلى نظريات الوجدان المعاصرة نجد أحياناً أنها تتمسك بالثرانسندننتالية موضوع الجدان فى علاقته بالوجدان كما هو الحال فى مذهب الواقعية النقدى والفينومينولوجيا ونظرية الاسكندر وأحياناً تتمسك بسيادة هذه العلاقة ذاتها كما هو الحال فى مذهب الواقعية الجديدة وأمامها وليم جيمس عندما يتكلم عن نفاذ الوجدان وبعبارة أخرى هم يتمسكون أحياناً بالمسافة وأحياناً بالحضور وأحياناً بالشخصية Intentionality وأحياناً بالحضور العامل أو الـ compresence ومن الجدير بالملاحظة أننا نجد فى نظرية «برجسون» فكرتى الاختيار والتكاثف وهكذا نجد الوجدان يحدد بالمقابلات وربما نضيف إلى ماسبق منها هذه المقابلة بين الإيجابية الفاعلة والسلبية وبالتأكيد هناك ميل عند جيمس والواقعية الجديدة بالتمسك بسلبية الوجدان وهو اتجاه لم يلمس قبيل العصور المتأخرة أنه من الممكن تملكة أفكار الفلاسفة فى ذا الموضوع بإشارات عند بعض الكتاب أمثال كلودل وبروست وفاليرى ويمكن أن تقارن نظرية كلودل بنظرية الاسكندر من نواحى معينة فالجودان الذى هو حضور فاعل ضرورى مع الأشياء وهو نوع من المعرفة المتكاثفة. ومن الناحية الأخرى فنحن لسنا بعيدين عن فكرة الوجود فى العالم أما عن فاليرى فالظاهرة ذات الأهمية الكبرى تحدث عندما ينبعث الوجدان من اللاوجدان صانعا المنتوجات التى أعطت أولاً لالوعى. وربما نجد نفس الاتجاه عند بروست وعنده الوجدان يكون أشد إخلاصاً عندما يصبح الإنفعالية أو يصنع منها ومن الناحية الأخرى هناك ما يسمى صفة التوقف فى الوجدان أى أن الوجدان فى هذه اللحظة ليس بلاضرورة متعلقاً بوجدان فى اللحظة السابقة ولكنه ربما يكون متعلقاً بوجدانى فى لحظات منفصلة عنه بإمتدادات طويلة للزمن كما يتعلق حلم

لحكم ليلة أخرى وليس ببعض أفكار اليوم. ومشكلة الوجدان لاتزال مشكلة ولكننا ربما يمكننا القول بأن الفكرة قد حلت إلى الأفكار التي ذكرناها. الاختيار أو التكاثف والإحتضان والنفاد والمسافة والترانسندنتالية.

### مشكلة اللغة وصلتها بالمعرفة

مشكلة المعرفة شديدة الصلة بمشكلة اللغة وهي تظهر على وجه الخصوص في إمتحان مرتبة الأفكار العامة فعندنا أنكر برتاجوراس كل حقيقة عامة وقال أن هناك إحساسات جزئية وإن هذه الأحكام هي دائما فردية وعلى ذلك يمكن إعتباره أول اسميا وقد وجدت مشكلة الاسمية والواقعية في مجادلات العصور الوسطى وفي الفلسفة الحديثة يمكن أن يقال أن هوبز هو الذى واصل ويبلغ بالنظرية الاسمية إلى أقصى حدود تكونها حين أعلى أن الأفكار العامة ماهى إلا كلمات ومن الملاحظ أن صعوبات قد أعترضت فلسفة هوبز لأن يتعقد بالإستنباط فى نفس الوقت الذى هو فيه (اسمى) أن الحد الفاصل بين الاسمين والتجريبيين يحتس عند لوك الذى يعتقد إلى حد ما بالأفكار العامة ولكن باركلى عاد فأكدها. وقد أتى تبعاً لباركلى تصور الفلاسفة من استعمال أفكار عامة لاتخص شيئاً مثل فكرة الكون والمادة ولكن هنا تقوم صعوبة أخرى هي أن الأفكار العامة عند باركلى جزئياً إذا نظرنا إليها من زاوية معينة. ولكن تكون لديك فكرة عامة عن المثلث لابد أن تكون عالما بإمكانية إستبدال شكل معين من المثلث بآخر دون أن يتغير مضمون قضيتنا. فالفكرة العامة هي إمكانية فكرة وحيدة أن تمثل أفكار أخرى كثيرة من نفس النوع ومن السهل أن نلاحظ في العبارات كايند وسيم وهكذا أنها تتضمن بكل دقة عنصر العموم الذى أراد باركلى أن

يستبعدها وقد أضطر باركلي في آخر جملة من فلسفته لاعتبارات مماثلة للتي ذكرناها أضطر إلى أن يستبدل اسميته القصوى بنوع من الواقعية في تأكيده واقعية الأفكار الأفلاطونية وهنا وصلنا إلى صعوبة في المذهب الاسمي صورها عالم النفس والفيلسوف الفرنسي تين بعد أن أبعد الأفكار العامة من العقل ووضعها في الأشياء أنفسها في صورة أنواع وأجناس وخصائص رئيسية وفي مقابل المذهب الاسمي نجد المذهب الواقعي عند العقليين أمثال أفلاطون وديكارت وقد ظن ديكارت أن في العقل أفكار عامة مثل أفكار الأشكال الرياضية مما يختلف عما سماه عموميات الجدليين ولقد استبقى ليبتز لهذه الأفكار العامة عدم مقدرتنا على جعلها أحداثاً جزئية.

وتنكر الاسمية تمسكنا بمبادئ وجود العموميات في كل تفكيرنا والأشياء، والواقعيون يؤكدون وجودها في كليهما وتنكر التصورية وجود العموميات في الأشياء ولكنها أستبقت مع ذلك أن هذه العموميات يمكن أن يدركها العقل بالتفكير وربما يستمر صراع هذه المذاهب كل منها قد الآخر دون أن ينتهي وقد قام «برجسون» بملاحظة في هذه النقطة يمكن أن يكون لها بعض الأهمية فعنده الأفكار العامة لاتصدر عن الأفكار الجزئية. ولاتفترض الأفكار الجزئية الأفكار العامة مقدما وكلا هذين النوعين يشتقان بالقيام بعمليات مختلفة من شيء سابق لهما ليس هو فكرة ولكنه موقفاً أو صيغة من الفعل أو صورة من السلوك فالحيوان آكل العشب على سبيل المثال عنده عمليا وبيولوجيا ما يمكن أن يسمى في مرحلة متأخرة من التطور فكرة عامة عن العشب وهو يعمل في وجود كل أنواع العشب الأخرى بطريقة نوعية دون أن يميز بينها. لتمييز الفردي عن كل الأنواع الأخرى. ولظهر لنا من هذا الموقف البدائي أن هذه الأفكار العامة والأفكار



الجزئية قد تقدمت على طول خط واحد من التطور وفيما يختص بالسؤال الذى يخص القيمة النسبية للعموميات والجزئيات هناك حلان علينا أن نختار بينهما أحدهما عند الأفلاطونيين الذين، يؤكدون قيمة العموميات ويرون الإنسان على أنه الكائن الذى له القدرة على كشف الأشياء المستديمة والعموميات من بين الحوادث المتغيرة. وربما نختار الممكن الآخر وأن نؤكد قيمة المتعينات أو الخصوصيات والجزئيات. وهكذا يقول جيمس بان الأشياء الأكثر قيمة هي الأشياء المعينة ولنتذكر ما قاله بليك عن الجزئيات الدقيقة ولنتحول إلا أن من مشكلة الأفكار العامة إلى مشكلة اللغة إن اللغة والعقل منذ البداية متحدان أشد إتحاد وتحاول فلسفة المعانى أن تحل محل الفلسفة. لكن متأكدين أنه من الصعب أن نفصل السؤال اللغوى تماما عن الأسئلة الفلسفية. وقد أستفاد بعض الفلاسفة وعلى الأخص «هيجل» من اللغة كثيراً فاستفادوا مثلاً من مضمونات الكلمات فى تنمة طريقتهم.

ومنذ زمن مبكر انتقد أفلاطون فى «محاورة كراتيلس» وإن كان فى صورة فجة أنتقد إستفادة الفلاسفة من اللغة وقد أراد هناك كيف أن الهيرقليطيين والبرمندينيين ويمكنهم أن يبرهنوا نظريتهم المتقابلة ببساطة بالاستعانة بالأوتومولوجى وهو فرع من علم اللغة يختص ببحث أصول المشتقات وربما يكون أول عمل للفيلسوف هو التمييز بين مختلف استعمالات اللغة فهناك استعمال وصفى شفرى الذى فيه صوت الكلمات نفسها يهم أكثر من معناها المحدود فى المعجم اللغة استعمال تخصيص ذو إشارى الذى لم يلتفت إليه الفلاسفة التفاتاً كافياً. وهناك تكون اللغة إشارة للواقع لاذى يميزه زو خصصه الفرد كما هو حاصل بالنسبة للزمان والمكان الذين على تحليلهما أقام هيجل وأفلاطون أجزاء من نظريتهما ويظهر إنهما

لم يلاحظ أن هذه الظروف لها معنى بالإضافة أو بالرجوع إلى واقع يميزانه ويخصصانه ولذلك أتهمهما كلا الفيلسوفين بأنهما يطبعان على وقائع مختلفة في لحظات مختلفة ولكن كما لاحظنا ليس هناك نفس الاستعمال التخصصي والاشاري لاتعنى هذه الكلمات فلا تعبر بل أنها تدل في كل مرة نميز فيها الوقائع.

إن ما قلناه عن الانصال مشكلة أصل المعرفة ومشكلة طبيعتها يسمح لنا الآن أن نعالج مشكلة الصدق مستقلة عن سؤال المذهب التجريبي والمذهب العقلي. وقد ناقشنا مشكلة الحقيقة لأن المعرفة الواقعية هي معرفة الحقيقة. والسؤال بالضرورة متداخلاً منذ أن المعرفة الكاذبة ليست معرفة. لكن هناك فكرة أخرى منذ بداية الفلسفة تتصل بفكرة الحقيقة وهي فكرة الوجود ويمكن أن نلاحظ أن الكلمة اليونانية (يكون) هو أن يكون حقاً وما علينا إلا أن نتذكر ما قلناه بارمنيدس عن الحقيقة في قصيدته عن الوجود وقد استمرت العلاقة بين هاتين الفكرتين في منهج أفلاطون وديكارت وفي الحقيقة في قصيدته عن الوجود وقد استمرت العلاقة بين هاتين الفكرتين في منهج أفلاطون وديكارت وفي الحقيقة عند كل العقليين الكلاسيكيين.

وقبل أن نقول شيئاً عن هذا الموضوع دعنا أن نتذكر ملاحظة أخرى لأفلاطون في محاورتي ثيوتيتاس وسوفست عن فكرة أن الحقيقة هي مادة التفكير والمقارنة والخيال وإذا أخذنا الآن النتيجة النهائية لعدة نظريات منطقية كما هي متمثلة عند برادلي سوف نرى أن الحكم نفيه يفترض مقدماً التقسيم الواقع الذي قمنا به إلى الذات والصفة (محمول الحكم) وبذلك نرى بوضوح التمييز بين الحقيقة التي هي حكم الواقع الذي يوجد حكم.

ولكن هذا التمييز يحتاج أن يكمل بتأكيد أن الحقيقة هي شئ يشعر به ونخبره قبل أن نفكر فيه ومن المحتمل أن نستمر في تقدمنا ونقول أن تجربة الحقيقة هي أولا تجربة سلبية وإن الحقيقة تنتج عن نقيضها أى أنها فى الخطأ وعندما يكون الكائن واعيا بالأخطاء التي أرتكبها فهذه الواقعة نفسها يصبح عالما بالشئ هو حقيقى وقد خبرت الحقيقة بدون وعى قبل أن تكون حقيقة للوجدان وفى هذه الإضافة نتذكر جملة نيتسهير أن الصدق هو وهم للعقل الإنسانى ومما قلناه يمكن أن نرى ببساطة أن الحقيقة بمعنيها من المعانى على الأقل هي تخيل لأنها تتضمن الانفصال الذى أكدته برادلى بين الموضوع والمحمول ولكن من الناحية الأخرى قد رأينا الحقيقة هي تعبير عن تجربة واقعية للحياة وللوجود التفكيرى.

والفلاسفة الكلاسيكيين يميلون كثيرا جدا إلى حصر فكرة الحقيقة فى مجال واحد من العقل أو الفهم ويمكن أن تثار ضد تصوراتهم شهادة « كيرجارد » الذى يحدد الحقيقة بالذاتية ويعنى قوله بهذا اللفظ توتر جميع الفروض فى وجود موضوع تفكيره العاطفى ولكن مرة ثانية لايمكن أن يقف تفكيرنا عند هذا الحد وواقعة أن هيدجار قد حدد الحقيقة بكونها الموضوع نفسه كما تنكشف للعقل الإنسانى تجعلنا نعتقد كل ما قيل فى العبارة الحقيقة موضوعية ويجب أن يكمل هذه العبارة بالحقيقة تكون موضوعية وفى الحقيقة إحدى الصعوبات فى مشكلة الحقيقة هو أنه من المحتمل أن يوجد أنواع كثيرة من الحقيقة وأنه قد يلزم لكل نوع نظرية منفصلة ويمكن أن يقال، أخيرا كما رأى المدرسيون أن الحقيقة فكرة ترانسندنتالية لها وحدة حيث أنها مختلفة تبعا لاستعمالها فى مجالات مختلفة ونلاحظ مع ذلك أن النظريتين اللتين بينهما ليسا نقيضين كما



يهظر للوهلة الأولى فكر لجارد يقول أن الحقيقة هي الذاتية لكن ليس في علاقتها.

### تفسير رسل للحقيقة والظاهر:

لعل تاريخ الفكر المعرفي قد زاد ثراءً عندما أدلى رسل Russell بتفسيره المعرفي وإلقاء الضوء حول أشكالية أو مشكلة التصرف على الحقيقة والظاهر لما ضمنها كتابته مشكلات فلسفية *Problemes of Philosophy*<sup>(١)</sup>. وتساؤله ينصب على المعرفة اليقينية للعالم. ولعل الإجابة على هذا السؤال هي حلقة لتفسيرات عديدة منذ الفكر القديم وإبرزه الفكر اليوناني وما الفلسفة إلا محاولة للإجابة على هذا السؤال من خلال تفسيراً متباينة استطاع رسل أن يضعها على بساط البحث لمحاولة فهمها وإيجاد تفسير لها ونحن في واقع حياتنا اليومية نفترض أن كثيراً من الأشياء على أنها حقيقة لكن التدقيق ومراجعة زوايا ومناحي فكرنا وتفسيرنا يمتلأ بالمتناقضات بل والإختلاف الواضح والشاسع بين تفسير وآخر.

ومن خلال تجاربنا أي إدراكاتنا المباشرة نستخلص منها المعرفة. فأننا مثلاً جالس على مقعد وأمامي منضدة ذات شكل هندسي معين (مستطيلة مثلاً) فأننا أراها من زاوية أو منظور هندسي الذي أبصره بينما الآخرون يرونها من أبعاد مختلفة عني، وكذا إذا نظرت من النافذة ووجدت الشمس خارج النافذة وإنني أعتقد أن الشمس هذه تبعد مسافات تقدر بـ ٩٣ مليون ميل

---

(1) B.Russell, *Problemes of Philosophy*, Cambrige, 1911, Part 1, (Appearance and Realily).

عن الأرض وإنها كرة ملتهبة وأكبر في حجمها من الأرض مرات عديدة. ولكنها تبدو من النافذة أقل من حجمها وكذا أقل من حرارتها، ولعل أى شخص آخر يرى هذه الظاهرة من خلال حواسه البصرية. وبلا شك هناك إختلاف لرؤية عن رؤية وعن رؤية عالم فى الطبيعة أو الكيمياء يرى أن المنضدة ذات السطح الأملس واللون الذى أبصرته يختلف تماماً فى ملمس السطح والنتؤات التى يدق فيها بمساعدة الميكروسكوب أو المنظار المكبر. وكائنا فى هذا المثال أقرب إلى مقولة أبو حامد الغزالي فى كتابة المنقذ من الهلاك عندما أبصر القمر فى السماء فوجده أصغر من رغيف الخبز. وثمة إتفاق عام بين المشاهدين لهذه الظاهرة ويكاد يكون هناك شبه إتفاق أو رؤية عامة وهى الذوق العام أو الحس العام Common sense .

ومن خلال المشاهدة تبين أن هناك فارق بين الشئ أو موضوع المعرفة الذى ندركه فى ظاهرة عن حقيقة، لذا فإننا نستنتج أن الأشكال الحقيقية ليست كما تبدو وكأن الحواس لاتهدينا إلى حقيقة الأشياء بل تقودنا فقط إلى مظهرها من خلال Some Data معطيات الحس الخمسة (البصر - السمع - اللمس - الشم - الذوق) . وكذا فإننا ندرك الكيفيات الأولى والثانية للأشياء أوالموضوعات المعرفية.

ونتيجة للعلاقة التى تنشأ بين ذاتنا وموضوعات المعرفة يتولد الإحساس Sensation الذى هو تجربة معرفية حين نكون على وعى بالأشياء، ونحاول أن نفهمها ونفسرها ومن خلال تجاوز المظهر إلى الجوهر أو الحقيقة. أى أننا أمام موضوع أو شئ ما ذى Physical object وهذا يقودنا إلى أشكالية المادة والوجود ويقودنا إلى التساؤل حول طبيعتها. وهذا ما دفع يياركلى Berkley إلى إنكار المادة والقول بالقول والأفكار فى إدراكنا لعالم الأشياء المحسوسة

والتي لا ندركها إلا بالفعل وحده، حتى إننا نشك في وجودها المادي إن لم ندركها نحن بقبولنا . كأن نرى منضدة داخل غرفة ثم نخرج من هذه الغرفة فإننا بالتأكيد نشك أن ينقصنا مصداقية استمرار وجود المنضدة طالما لم ندركها بعقولنا.

ويمثل هذا الموقف المثالي موقفاً أو منهجاً مفسراً لموضوع المعرفة إلا من خلال العقل ولعل هؤلاء المثاليون idealists يقولون بأن الحقيقة ما هي إلا مجموعة من أفكار العقل أو قد يطلقون عليها المونادا كما قال بذلك ليبنتز Leipintz (أنها جواهر فريدة) وكما ذهب ليبنتز «أن حقيقة المادة هي مجموعة من الأفكار وهذا يدفعنا إلى التساؤل عما وراء ظواهر الأشياء المألوفة في حياتنا اليومية وإن نلجأ إلى منهج للتفكير والتفسير.

وإننا لنجد ديكارت Decartes في منهجه القائم على العقلية والشك المنهجي واستخلص تفسيره لمعضلة الوجود من خلال (الكوجيتو) أي الشك ثم الفكر ثم الوجود.



## تفسير المذهب البرجماتي

إن البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الأمريكية.

ونسأل : ما البرجماتية ؟ أو فلسفة الذرائع ؟.

في الأصل اللغوي البرجماتية تفيد «ما هو عملي» واللفظ من وضع الفيلسوف الأمريكي شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩-١٩١٤).

وما هو عملي هو تجريبي بالضرورة.

ولكن أية تجريبية تلك التي يقصدها بيرس ؟

إن التجريبية، عنده لاتقف عند الحد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية، بمعنى أنه يخص الذات المفردة، ومن ثم تكون الحقيقة أمرا محالا.

غير أن الحقيقة ممكنة في رأى بيرس.

وأمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة.

وعنوان كتابة «تثبيت الاعتقاد» (١٨٧٧) دليل على هذا الإمكان.

ونسأل : ما الاعتقاد ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساسا للقيام بعمل، ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورات «بنتائج عملية».

ولكن ماذا يحدث عندما يأتي الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعة ؟

بزوغ «الشك ليس إلا».

وماذا يترتب على الشك ؟

«بحث» عن بديل لهذا الاعتقاد. ويظل هذا البحث قائما حتى تعثر

على بديل.

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة إلى الكشف عن الاعتقاد.  
والبحث، عند بيرس، هو المنهج العلمى.  
والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟

إن الاعتقاد نسبى يحكم قابليته للتغير. وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة  
التزمتية أو النقينية التى كانت تسيطر على أوروبا، وكانت من عوامل هجرة  
الأوربيين إلى العالم الجديد.

وأن الاعتقاد ليس مطلقا بحكم أنه غير مجاوز للتجربة.  
وهكذا يكون منطلق المذهب، عند بيرس، أقوى من مقصده.

ولهذا أثر وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) أن يسير مع المنطق دون  
المقصد فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتية والنفعية والفردية من  
جهة أخرى، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى أستكملت فيها أمريكا  
نظامها الرأسمالى. وهو نظام يقوم، فى بدايته، على تمجيد الذاتية بفضل  
مبدأ المنافسة الحرة.

فالبرجماتية، عند جيمس، تتخذ من «العمل» مقياسا للحقيقة. فالفكرة  
صادقة عندما تكون مفيدة. ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان  
بفكرة ما أو رفضها.

والعمل، منظورا إليه من زاوية النفع والضرر، لايمكن أن يرقى إلى  
مستوى الوحدة، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعيا. إذن  
يظل التباين عند مستوى «الكثرة» ولهذا يبدو العالم، عند البرجماتية. وكأنه  
«كثرة».

ويلزم من الكثرة إنكار المطلق.

## المذهب الماركسي

الواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل الترف الفكري، بل أنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية نتيجة حتمية للتطور الاجتماعي والعلمي في العقد الخامس من القرن التاسع عشر، ومن هنا جاءت صفتها العلمية التي يتمسك بها أصحابها، فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون يجب أن نفهمه علمياً، كما يفعل علماء الطبيعة في الكشف عن قوانين الظواهر فالمفهوم المادي للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هي دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة.

والمادية الجدلية هي جوهر الفلسفة الماركسية. فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء، وعلم الأحياء، وعلم الميكانيكا الخ، ندرس قطاعات خاصة من الواقع المادي فإن الماركسية من حيث هي جدل ندرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعي من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو الخيلة بل أن تقدم العلوم هي الذي مهد وجعل من الممكن إكتشاف هذه القوانين وصياغتها. وإذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هي والعلوم شيئاً واحداً، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة. ولأن كلاً منها يكشف عن سير الجدل في الطبيعة، أما المادية التاريخية فأنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع. وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أي «الاشتراكية العلمية» إنما تقوم أصلاً على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) وهي ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية وإذا بواحد



منهم يقول أن من مميزات تقرير المطلق فإذا بجيمس يصبح فى وجه هذا الصديق قائلاً: ملعون هذا المطلق.

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ، وحدات جزئية من المحال إدماجها فى إطار كلى. ويترتب على ذلك أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهويه.

والبرجماتية. بهذا المعنى ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالى فى بكارته الأولى.

غير أن للرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لا يمكن أن يكتب لها الإستقرار. فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة، فى نهاية الأمر، بالمشروعات الخاصة، الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة تكتلها وإتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقى الرأسمالية إلى الإحتكارية.

ويلزم من هذا التطور للرأسمالية تغيير فى الفكر الفلسفى البرجمائى. فبدلاً من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة، وبدلاً من مطلقات متكررة يقوم «مطلق واحد».

وسيلة جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢) تعبير فلسفى رائع عن هذا التغيير. يأخذ ديوى من بيرس فكرة «البحث» وينقل عن البرجماتية فكرة «العمل» بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها إلى مستوى «الحقيقة». ويستعير من هيغل فكرة «الروح المطلق» ولكن فى صياغة جديدة هى «الكليات الموحدة» والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات الموحدة.

والعلمية العقلية ليست إلا ممارسة للأسلوب العلمى الذى يبدأ من  
الجزئيات وينتهى عند الكلّيات والكلّيات بدورها تتحد وتكون مطلقاً واحداً  
هو «الإيمان المشترك» لبنى الإنسان.

يقول ديوى فى كتابه «إيمان مشترك» : «نحن نعيش الآن أجزاء من  
إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق. وهى إنسانية قد تفاعلت مع  
الطبيعة. إن الأمور الغريزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا، ولكنها  
موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتي تكون حلقة  
من حلقاتها. ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه، ونقله  
وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر  
تناولاً وأعظم إنتصاراً مما تلقيناه. وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى  
لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس. وقد كان مثل هذا الإيمان فى  
صميم القلوب الإيمان المشترك لبنى الإنسان. ويبقى اليوم أن ينتقل هذا  
الإيمان المشترك من السر إلى العلن، ويتخذ سبيله إلى التحقيق».

الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تفترض أساساً وجود حزب ثورى ليتحقق  
الإنتصار على البورجوازية.

وإذا كان قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيراً من الآراء الشائعة فى  
عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث أتسمت بطابع فلسفته  
الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفته : من حيث أنها  
فلسفة ذات طابع طبقي، وأن لها دوراً تلعبه فى الحياة الاجتماعية إذ أنها  
تحقيق عدالة التوزيع فى ظل نظام إشتراكي حتمى الظهور، وتقوم على  
إفتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة.

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الإمبريالية، وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى. ويقوم المذهب على الأسس الآتية :

أولا : المادية الجدلية :

أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة، أى علاقة الفكر بالوجود، أو الروح بالمادة.

ولعل مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهى حقيقتها الموضوعية، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع هذا فإنها تنعكس على شعورنا، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله. وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للمعرفة.

ولا توجد المادة إلا فى الحركة: والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة.

ويقول أنجلز (أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنا المادية الجدلية : فثمت حركات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية واجتماعية، وقد ربط أنجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والأرضية والحياة الاجتماعية - أى تاريخ المجتمع الإنسانى ليست سوى صورة عليا الحركة المادة تختلف إختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية



الإنتاج المادية التي تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم.

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التي ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة.

والمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء في المكان يعنى أن للأشياء إمتداداً يسمح لها بأن تشغل حيزاً ما بين موجودات العالم الأخرى. ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها في الواقع، وحلول أحدها محل الآخر، وكل واحد منها له ديمومة خاصة أى استمرار زمنى خاص به، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضاً ينتقل من مرحلة إلى أخرى فى تطوره، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمنية فى الوجود المادى.

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو إستقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجوداً موضوعياً وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة.

كما أن الشعور أو الفكر مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان الذى يعكس الواقع المادى، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن.

والأفكار ليست سوى إنعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها، ويقرر ماركس «أن كل ما هو فكرى

ليس شيئاً آخر غير إنعكاس العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الإنعكاس إلى صور الفكر» .

والمادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : أن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدته له أعضاء الكائن الحى من عمل .

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل - أى إنتاج القيم المادية - هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى يستلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور .

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء بقانون وحد الأضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للمادة الجدلية، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة بكل تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من

التغير الكمي إلى التغير الكفي على هيئة طفرة، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لأن الجديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية.

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كله مترابط، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج المتيافيزيقى التحليل الذى سبقت الإشارة إليه.

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ليست سوى إنعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنسانى، وبالكشف عنها فى هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم المادى.

والقانون يترجم كل علاقة علمية وأساسية وضرورية وعامة فى ظواهر العلام المداى، وليس هذا القانون من صنع آله أو روح مطلق، بل أنه يتسم بالموضوعية التى ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر على مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضيا عليها بالفشل الحتمى، كما لو حاول رائد الفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الأرض.

ويستبعد «القانون» كذلك فكرة «القدر» إذ أن «القدريّة» معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى، إذن فقوانين المادية.

وتستند إلى قانون وحدة الأضداد وقانون التغير الكمي إلى التغير الكيفى وقانون سلب السلب.



## ثانيا : المادية التاريخية

المادية التاريخية هي تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع، أو هي علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية، وفى كلا الحالتين نجد الشعور انعكاساً للواقع المادى الموضوعى، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور عن شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لادخل للشعور الإنسانى فى توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لجهة تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الإنتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة.

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية.

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية وكذلك مذهب ماركس الاقتصاد ونظريته فى الشيوعية العلمية، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم.

### الضرورة فى القوانين الاجتماعية:

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة.

وهذه القوانين الاجتماعية لاتمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب، بل تشكل أيضا سلاحا أيديولوجيا لاحداث تغييرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة.

وتعتبر الإنتاج المادى كأساس لتطور المجتمع بمعنى «بأن أسلوب الإنتاج يلعب دوراً حاسماً فى تطور المجتمع».

وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورية طبيعية للإنسان، إذ أنه بدون العمل والإنتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنسانى. وعلى هذا فإن إنتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى.

وعلى الرغم من أن آلات الإنتاج هى أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لايمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكى تنتج إذن، فالإنسان عامل جوهري فى عملية الإنتاج.

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج تشتمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والإنسان الذى ينتج الثروة المادية.

وهذه القوى الإنتاجية هى التى تحدد علاقات الإنسان الطبيعية ومدى سيطرته عليها.

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لاساليب الإنتاج :

( أ ) أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشيوعى.

(ب) أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق.

(ج) أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعي.

(د) أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالي.

(هـ) أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكي.

مذهب الظاهريات (ألفينومونولوجيا)

ونصل إلى فلسفة الظاهريات ذات الأثر البالغ في الفلسفة المعاصرة خصوصاً في الوجودية، لا من حيث هي مذهب ذو مقالات فلسفية محددة في موضوعات الفلسفة، بل من حيث هي منهج.

يهدف «هوسرل» هذا يريد أن يبدأ من المباشر لكن المباشر في نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب إلى هذا التجريبيون والحسيون، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذي يستعيد أماكن الشك في وجود العالم المحسوس، كما بين لنا الشكاك اليونانيون. وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعي أو ممكن للأنا المفكر. ولهذا فإن العالم كله المحيط بي ليس غير ظاهرة وجود، وليس عالماً موجوداً بيقين.

والأمر المباشر الحقيقي هو الماهيات أي الأمور المعقولة بوصفها معطاه في الفكر. وهذه الماهيات هي أولاً ماهيات عامة: ماهية الإدراك، ماهية التصور، ماهية العدد، ماهية الحقيقة، ثم القواعد التي تحدد علائقها، مثل قواعد البرهان. وهي ثانياً ماهيات الأمور المادية مثل: ماهية الصوت، ماهية اللون، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية مثل العلاقة بين الضوء والإمتداد.



لكى هذه الماهيات ليست هى الموجودات، بل هى تركيبات للدلالة أو المعنى، يتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة. وثم طرق مختلفة أو مناهة لاستخلاص الماهية ومشاهدتها. وأهم هذه المناهج منهج التغيرات التخيلية، ومفاداة أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع، علينا أن نخضع هذا الموضوع تغيرات عديدة تتخيلها، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التى يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو. وعلينا أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع. الموضوع كما يدركه، الموضوع كما يتخيل، الموضوع كما يراد، الموضوع كما يحكم عليه.

ويقوم الفينومينولوجى باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية، حتى ينتهى إلى تصنيف مناطق أنطولوجية مادية أو صورية: فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التى تتحدد حال الظهور المتجلى فى الطبيعة (الشئ، الحى، المتحرك، إلخ)، ومنطقة الشعور تضم كل الماهيات التى تشترك فى كونها نشاطاً واعياً (التفكير: الإحساس، التخيل، الإدراك، إلخ)، وتتحدد ما يميز كل شعور بما هو كذلك.

ولا يقتصر إهتمام الفينومينولوجى على البحث فى الماهيات التى لها مناظر متحقق بالفعل، بل يمتد إلى البحث أيضاً فى الماهيات التى ليس لها مناظر عينية، مثل «الموضوع بوجه عام» أو «أى موضوع كان».

وفى هذا البحث فى الماهيات نحن نصرف النظر عن وجود الفعلية: فمثلاً العنقاء نحن نحدد ماهيتها، سواء وجدت أو لم توجد أبداً. ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ «وضع الوجود بين أقواس»، أى بغض النظر عن وجود الماهيات. والبحث فيها مع ذلك بما هى كذلك.

## تفسير المذهب المثالي

لقد استعمل فلاسفة مختلفون كلمة المذهب المثالي في معان مختلفة نوعاً ما، وسنقصد بها هنا الرأي القائل بأن أى شئ يكون موجوداً أو يمكن أن يعرف بأن له وجوداً على الأقل لا بد أن يكون فى معنى ما عقلياً ولهذا الرأي الذى يأخذ به أكثر الفلاسفة عدة أشكال، وهم يدافعون عنه بأسباب كثيرة مختلفة، ولقد أنتشر هذا المذهب إنتشاراً واسعاً حتى أن أى إستعراض للفلسفة لا بد أن يعرض له إذ أنه يذهب مذهب ممتع فى ذاته.

إن الذين لم يتمرثوا على التفكير الفلسفى قد يميلون إلى رفض مثل هذا الرأي بإعتباره ظاهر الفساد، فليس من شك أن البداهة السليمة تعد المناضد والكراسى والشمس والقمر والأشياء المادية عامة، مختلفة فى أساسها عن العقول ومحتوياتها، وترى أن لها وجوداً قد يستمر ولو آلت العقول إلى العدم، فنحن نفكر فى المادة بإعتبارها موجودة قبل وجود أى عقل يفكر فيها بزمان طويل، ومن العسير علينا أن نعد المادة مجرد نتاج للنشاط الذهني فقط، ومهما يكن نصيب هذا المذهب من صحة أو فساد فليس أمامنا ما يدعو إلى رفضه وإعتباره واضح البطلان.

ولقد رأينا أن الأشياء المادية - حتى ولو كان لها وجود مستقل لا بد أن تختلف عن الحقائق الحسية إختلافاً كبيراً، وأن الصلة التى بينها وبين الحقائق الحسية هى صلة المقابلة فقط على نحو ما نراه من مقابلة بين الصورة الفوتوغرافية لشئ نفسه، ومن ثم فالبداهة السليمة لا تهدينا إلى الطبيعة الذاتية للأشياء المادية، وإلا توفر لدينا سبب صحيح لحسبانها مدركات ذهنية فإننا لا نجد مبرراً لرفض هذا الرأي لمجرد أنه قول يتميز بالفراية، فحقيقة

الأشياء المادية يجب أن تكون شيئاً غريباً، ولعلها مما يمكن الوصول إليه، ولكن إذا أعتقد أى فيلسوف أنه إستطاع معرفة كنهها، فإن كون ما وصل إليه من حقيقة يبدو غريباً أمر لا ينبغى أن يتخذ سبباً لمخالفة رؤية أو إنكاره.

إن الأساس التى قام عليها المذهب المثالى ودعم بها هى الأسس المستخلصة فى جملتها من نظرية المعرفة أى من بحث الشروط التى يجب أن نتوافر فى الأشياء لكى نصبح قادرين على معرفتها، وقد كانت أول محاولة جدية لإقامة هذا المذهب المثالى على مثل هذه الأسس هى محاولة الأسف بيركلى، ودعواه هذه تكون إلى هذا الحد صحيحة، ولو لم تكن بعض أدلته بمثل هذه الصحة، ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك فدلل على أن الحقائق الحسية هى الأشياء الوحيدة التى يؤكد وجودها إدراكنا الحسى لها، وقال أن معنى أن يكون الشئ معروفاً هو أن يكون فى عقل من العقول أى يكون عقلياً، ومعنى ذلك أن الأشياء ماهى إلا أمور ذهنية، ومن ثم إستنتج أن كل شئ يمكن معرفته لابد أن يكون فى ذهن من الأذهان، وأن شئ يعرف بدون وجوده فى عقلى لابد أن يكون فى عقل آخر.

ولكى نفهم توجيه أدلته نرى لزماً علينا أن نعرف أولاً مايعنيه بكلمة فكرة فقد أطلق كلمة فكرة على أى شئ يعرف مباشرة كمعرفة الحقائق الحسية مثلاً، فاللون الخاص الذى نراه هو «فكرة» وكذلك الصوت الذى نسمعه وهكذا جميع الحقائق الحسية، ولكن كلمة «فكرة» لاتقصر فقط على الحقائق الحسية، فهناك أيضاً أشياء تستذكر وتتخيل ونكون على معرفة مباشرة بها فى لحظة التذكر والتخيل، فهو يطلق «الأفكار» على جمع الحقائق المباشرة.



وبعد ذلك ينصرف إلى البحث فى الأشياء العادية كالشجرة والمنضدة، ويرينا أن كل ما نعرفه مباشرة حينما ندرك الشجرة إدراكاً حسيّاً يتكون من أفكار على حسب مدلول كلمته، ويقيم الدليل على عدم وجود أى دعامة تدفعه إلى إفتراض وجود شئ حقيقى يتعلق بالشجرة، ألا ما يدرك إدراكاً حسيّاً، فوجودها يتألف من كونها مدركة، وهو يسلم تسليمّاً قاطعاً بأن الشجرة لا بد أن يستمر وجودها حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينما لا يكون أحد قريب منها، ولكن استمرار وجودها يرجع إلى كون الله يظل مدركاً لها، فالشجرة الحقيقية التى تطابق ما نسميه الشئ المادى تتألف من أفكار فى ذهن الله، أفكار تشبه إلى حد ما يوجد فى أذهاننا حينما نرى الشجرة، ولكن الاختلاف بين أفكارنا وأفكار الله فى الحقيقة هو أن الأفكار ثابتة فى عقل الله ثباتاً مستمراً باستمرار وجودها، وكل إدراكاتنا الحسية بالنسبة له تتألف من مشاركة جزئية لإدراكات الله وبسبب هذه المشاركة تكون الشجرة التى يراها الناس المختلفون واحدة عند الجميع تقريباً، وهكذا ليس فى العالم شئ غير العقول وأفكارها، وليس من الممكن أن يعرف أى شئ غيرها لأن كل ما يعرف يكون بالضرورة «فكرة».

إن فى هذا التدليل كثيراً من الأخطاء التى كانت ذات أهمية فى تاريخ الفلسفة وخلق بنا أن نكشف عنها، فأو لا نرى أن شيئاً من الخلط نشأ عن إستعمال كلمة «فكرة» فنحن بعد الفكرة فى جوهرها شيئاً ما موجوداً وجوداً أساسياً فى عقل ما، وعلى ذلك إذا قيل لنا أن الشجرة تتألف بتمامها من أفكار فمن الطبيعى أن نظن إذا كان الأمر كذلك، أن الشجرة لا بد أن تكون بتمامها فى العقل ولكن القول بأنها فى العقل يبدو غير واضح، فحينما نتكلم عن وجود شخص فى عقولنا لانقصد بذلك أن الشخص بذاته يكون

فى عقولنا، بل نقصد أن فكرة ما عنه هى التى فى عقولنا، وحينما يقول إنسان أن عملاً من الأعمال كان عليه أن يؤدى قد أمحى من عقله تماماً، فإنه بلا شك لا يقصد بذلك أن العمل نفسه كان حالاً فى ذهنه، بل أن فكرة العمل فقط هى التى كانت تشغل عقله ولكنها بعد ذلك زالت من عقله، وهكذا حينما يقول بيركلى إذا إستطعنا أن نعرف الشجرة فلا بد أن نحكون فى عقولنا. فالذى يجوز له أن يقوله إن فكرة ما عن الشجرة لابد أن تكون فى العقل، والقول بأن الشجرة نفسها لا فكرتها لابد أن تكون فى عقولنا يشبه القول بأن الشخص لاذى تفكر فيه حال هى نفسه فى عقولنا، ولقد يبدو هذا الخلط سخيفاً جداً حتى أن أى فيلسوف معقول لا يمكن أن يقع فيه ولكن هناك ظروف مختلفة حملت بعض الفلاسفة على الوقوع فيه، ولكى نرى كيف كان ذلك ممكناً لابد لنا أن ننعم النظر فى المشكلة المتعلقة بما هية الأفكار.

وقبل أن نعرض للبحث العام فى طبيعة الأفكار علينا أن نفرق بين سؤالين يتعلقان بالحقائق الحسية والأشياء المادية، وقد رأينا لأسباب كثيرة تتصل بالتفاصيل والدقائق أن بيركلى كما مصيباً فى معالجة الحقائق الحسية التى تؤلف حقائقنا الحسية عن الشجرة بإعتبارها أموراً ذاتية إلى حد كبير، بمعنى أن الحقائق الحسية لا تكون موجودة إذا لم تدرك الشجرة، ولكن هذه المسألة تختلف تماماً عن المسألة التى حاول بيركلى أنى يبرهن بها عن أن كل ما يمكن معرفته مباشرة يجب أن يكون فى العقل، أما الأدلة التى تتصل بالتفصيل حول كون الحقائق تعتمد علينا فهى كهذا الفرض عديمة الجدوى، فمن الضرورى البرهنة بصفة عامة على أن الأشياء تكون ذهنية مادامت معروفة، وذلك ما أعتقد بيركلى نفسه أنه قام به، فهذه هى

المسألة التى يجب أن نهتم بها الآن، وليست المسألة السابقة المتعلقة بالفروق بين الحقائق الحسية والأشياء المادية هى مايجب أن يهمنى الآن.

فإذا نظرنا إلى كلمة «فكرة» بالمعنى الذى يقصده بيركلى نجد شيئين متميزين جديرين بالتأمل حينما تخطر فى الذهن فكرة ما، فهناك من جهة الشئ الذى نشعر به كلون منضدتي مثلا ومن جهة أخرى الشعور الفعلى نفسه بذلك الشئ أى العمل الذهني فى إدراك الشئ، فالعمل الذهني هو بدون شك ذهني، ولكن هناك سبب لإفترض أن الشئ المدرك يكون ذهنياً بأى معنى من المعانى أن أدلتنا السابقة المتعلقة باللون لم تثبت أن الشئ المدرك ذهني، ولكنها أثبتت فقط، أن وجوده يتوقف على العلاقة بين حواسنا والشئ المادية كالعلاقة بين حواسنا والمنضدة مثلا، أى أنها أثبتت أن لو نامعينا فى ضوء معين سوف يوجد إذا كانت العين بحالتها الطبيعية فى وضع معين بالنسبة إلى المنضدة ولكنها لم تثبت أن اللون نفسه فى ذهن المدرك.

فنظيرة بيركلى، التى تعنى أن اللون يجب أن يوجد فى العقل يبدو أنها تعتمد فى كونها نظرة مقبولة على خلط الشئ المدرك بعمل الإدراك، ولك منهما يمكن أن يطلق عليه كلمة «فكرة» ومن المرجح أن بيركلى كان يطلق على كل منهما كلمة «فكرة» ففعل الإدراك بدون شك فى العقل ومن ثم حينما نتحدث عن فعل الإدراك نسلم بالرأى القائل بأن الأفكار يجب أن تكون فى العقل. ولكننا ننسى أن هذا الرأى القائل بأن الأفكار توجد فى الذهن إلى الأفكار بالمعنى الآخر أى إلى الأشياء المدركة بعملية الإدراك وعلى هذه الصورة نصل بمغالطة غير مقصودة إلى إستنتاج أن كل



ما نستطيع إدراكه يجب أن يكون فى أذهاننا، وهذا كما يبدو هو التحليل الصحيح لتدليل بيركلى ولما يقوم عليه من خطأ وفساد.

فمسألة التمييز بين فعل الإدراك والشئ المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على إكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة إتصالاً وثيقاً فملكة العقل التى يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هى الميزة الأساسية له، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف فى جوهرها من العلاقة بين العقل وشئ آخر غير العقل وفى هذا تتجلى قدرة العقل على معرفة الأشياء، فإذا قلنا الأشياء المعروفة لا بد أن تكون فى العقل فنحن بهذا القول إما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وإما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول، فنحن إذا كنا نعى بعبارة «فى العقل» نفس المعنى الذى نعىه فى عبارة «أمام العقل» أى إذا كنا معنى مجرد كونه مدركاً بالعقل فإن كلامنا يكون تكراراً أو تردداً لنفس المعنى، ولكن إذا كان هذا هو مانعنيه فإننا سنضطر إلى الإعتراف بأن الذى يكون فى العقل بهذا المعنى قد لا يكون مع ذلك ذهنياً وعلى هذا فحينما نتحقق من طبيعة المعرفة يبدو جلياً فساد تدليل بيركلى فى جوهره وفى شكله، وأدلته لإفترض أن الأفكار أى الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقاً، وعلى ذلك فأدلته لتأييد المذهب المثالى أولى بها أن تهمل، وعلينا بعد ذلك أن نبحث عن أدلة أخرى لتأييد المذهب المثالى.

ويقال غالباً - بإعتباره قولاً مسلماً به أن الذى لانعرفه لانستطيع أن نعرف أنه موجود، ويستنتج من ذلك أن أى شئ يمكن أن يتصل بتجاربنا على أى صورة من الصور لا بد أن نكون على الأقل قادرين على معرفته،

ويترتب على ذلك أنه إذا كانت المادة فى جوهرها شيئاً لانتطيع أن نعرفه معرفة مباشرة فتكون حينئذ شيئاً لانتطيع أن نعرف أنه موجود، ولا تكون له أهمية مطلقاً عندنا، وهذا القول يتضمن أيضاً بصفة عامة لأسباب لاتزال غامضة أن الشئ الذى لا أهمية له عندنا لايمكن أن يكون حقيقياً وأن المادة بناء على ذلك إذا لم تكن مؤلفة من العقول أو الأفكار العقلية تكون مستحيلة الوجود ومجرد وهم.

ومن المستحيل أن نتعمق فى بحث هذا التدليل فى مرحلتنا الحاضرة لأن ذلك يثير مسائل تتطلب بحثاً تمهيدياً طويلاً، ولكن أسباباً معينة لرفض هذا التدليل يمكن أن تلاحظ فى الحال، ولنبدأ من النقطة الأخيرة فنقول ليس لدينا دليل على أنه الشئ الذى لاتكون له أهمية عملية لنا ليس حقيقياً، وصحيح أنه إذا كانت الأهمية النظرية داخلة ضمن الأهمية التى نتحدث عنها فإن كل شئ، حقيقى لابد أن تكون له همية بالنسبة لنا، لأننا كأفراد يرغبون فى معرفة حقيقة هذا الكون نجد لذة فى كل شئ يحتويه، فإذا كانت هذه اللذة متضمنه فى هذه الأهمية فلا يصح أن نقول أن المادة غير مهمة لنا على شرط وجودها ومن الواضح أننا نستطيع أن نفرض إمكان وجودها ثم نتساءل أهى موجودة حقاً؟ ومن أجل هذا تكون متصلة برغبتنا فى المعرفة وتكون أهميتها فى أنها أما أن ترضى رغبتنا فى المعرفة وأما أن تعارضها.

وفضلاً عن ذلك فالقول بأننا لانتطيع أن نعرف أن الشئ موجود طالما لانعرفه قول واضح الخطأ وليس من الحق فى شئ، أن كلمة «نعرف» استعملت هنا فى معنيين مختلفين (١) فاستعمالها فى المعنى الأول بمعنى

المعرفة التى هى ضد الخطأ، أى فى المعنى الذى يدل على أن ما نعرفه صحيح وهذا المعنى هو الذى ينطبق على أعتقاداتنا وكل ما نقتنع به من أفكار أى أنه ينطبق على ما نسميه أحكاماً وبهذا المعنى نصل إلى العلم بأن قضية مصادقة، ولنا أن نصف هذا النوع من المعرفة بأنه معرفة الحقائق، (٢) واستعمال كلمة «تعرف» فى المعنى الثانى يطلق على المعرفة بالأشياء تلك المعرفة التى يمكن أن ندعوها المعرفة المباشرة، وهذا هو المعنى الذى نعرف به الحقائق الحسية.

وعلى هذه الصورة فتلك العبارة التى كانت تبدو كأنها قول صحيح تصبح إذا عدلت كالآتى، (أنا لانستطيع أن نحكم حكماً صادقاً على وجود شئ لانكون على معرفة مباشرة به)، ولايمكن أن يقال عن هذا الشئ أنه بديهى بل بالعكس أن ظاهر الخطأ فأنا مثلاً لم أسعد بمعرفة إمبراطور روسيا معرفة مباشرة، ولكنى أحكم عن يقين بأنه موجود، ومن الطبيعى أن يقال أن حكمى هذا مستمد من معرفة الآخرين له معرفة مباشرة، ولكن مثل هذا القول لاصلة له بالموضوع، لأنه إذا كان هذا المبدأ صحيحاً فإنه يقتضى أننى لأستطيع أن أعرف أن أى شخص آخر يعرف الإمبراطورية معرفة مباشرة وزيادة على ذلك ليس لدينا من سبب يبين لنا لماذا لانستطيع أن نعرف وجود شئ لايعارفه أحد قط معرفة مباشرة، وهذه نقطة مهمة وتحتاج إلى إيضاح.

إذا كنت على معرفة مباشرة بشئ موجود، فإن هذه المعرفة المباشرة تجعلنى أكون عالماً بوجوده وعلى عكس ذلك فليس صحيحاً أن أقول أنه حينما أستطيع أن أعلم وجود شئ من ضرب معين فلا بد أن أكون أنا أو شخص آخر غيرى على معرفة مباشرة به، فالذى يحدث فى الحالات التى



أحصل فيها على حكم صحيح بدون معرفة مباشرة أنني أعرف الشيء بالوصف، وأن وجود الشيء الذي ينطبق عليه هذا الوصف يمكن أن يستتبع من وجود شيء آخر أكون على معرفة مباشرة به، وذلك اعتماداً على مبدأ من المبادئ العامة، ولكي نفهم هذه النقطة على حقيقتها لابد لنا من البحث أولاً عن الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف، ثم نبحث بعد ذلك في أي المبادئ العامة تصل معرفتنا به إلى درجة اليقين كدرجة يقيننا بوجود تجاربنا الخاصة وهذه الموضوعات ستعالج في الفصول التالية .

## المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

رأينا أن هناك نوعين من المعرفة معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق وسنقصر إهتمامنا في هذا الفصل على معرفة الأشياء، وسيكون علينا أن نميز بين ضربين منها، فمعرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذى نسميه المعرفة المباشرة، تكون بالضرورة أبسط من أى نوع من أنواع معرفة الحقائق كما أنها منطقياً تكون مستقلة عنها وإن كان من الشطط أن نفترض أن الإنسان يحصل على المعرفة المباشرة للأشياء، دون أن يعرف فى الوقت نفسه أية حقيقة عنها، أما معرفة الأشياء بالوصف فعلى العكس من ذلك تتضمن (كما سنرى فى هذا الفصل) بعض معرفة الحقائق كأسس لها ومصادر، وواجبنا الآن أن نبين بوضوح ماذا نعنى بكلمة المعرفة المباشرة (acquaintance) وماذا نعنى بكلمة المعرفة بالوصف (description).

نقول أن لنا معرفة مباشرة بشئ ما حينما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أية عملية إستنتاجية أو أية معرفة بالحقائق، فمتى كانت تؤلف مظهر هذه المنضدة وهذه الحقائق الحسية هى لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها... إلخ، فأنا أدرك هذه الحقائق الحسية إدراكاً مباشراً حينما أنظر إلى منضدتى وأمسها، فالدرجة الخاصة للون الذى أراه فى هذه المنضدة أستطيع أن أحكم عليها بعدة أحكام، فقد أقول أنه لون بنى وأنه ضارب إلى الدكنة وهكذا، ولكن هذه الأحكام على الرغم من أنها تهدينى إلى معرفة بعض الحقائق عن اللون. لاتزيدنى معرفة باللون ذاته، أما معرفة باللون من حيث هو لون، وهو غير معرفة بعض الحقائق عنه، فإنى أستطيع أن أصل إليها كاملة من جميع الوجوه حينما أنظر إليه ولكنى لأستطيع حتى من الناحية النظرية أن

أذهب إلى أبعد من ذلك في معرفة ذاته، فالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة بالنسبة لي هي الأمور التي أكون على معرفة مباشرة بها، أي الأمور التي أعرفها كما هي مباشرة.

أما معرفة المنضدة من حيث هي شيء مادي فعلى العكس من ذلك ليست معرفة مباشرة، ولكننا نصل إليها عن طريق المعرفة المباشرة، بالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة، وقد رأينا فيما سبق أن في استطاعتنا أن نشك في وجود منضدة على وجه الإطلاق دون أن يوصف كلامنا هذا بالسخف والفساد، في حين أنه ليس في استطاعتنا أن نشك في الحقائق الحسية لهذه المنضدة ومعرفتي بالمنضدة تكون من ذلك النوع الذي سنطلق عليه المعرفة بالوصف فالمنضدة هي الشيء المادي الذي تصدر عنه هذه أو تلك من الحقائق الحسية وهذا وصف للمنضدة عن طريق الحقائق الحسية ولكي نعرف أي شيء عن المنضدة لابد لنا من معرفة بعض حقائق تربط المنضدة بأشياء أخرى نكون على معرفة مباشرة بها نعم يجب أن نعرف أن هذه أو تلك من الحقائق الحسية مسببة عن شيء مادي ولا توجد حالة عقلية ندرك فيها المنضدة نفسها إدراكاً مباشراً وكل علمنا بالمنضدة هو في الحقيقة علم ببعض الحقائق، أما الشيء الموجود بالفعل الذي هو المنضدة فليس إذا تخبرنا الدقة معروفاً لنا على الإطلاق فنحن نعرف وصفاً ونعرف أنه يوجد شيء واحد واحد فقط ينطبق عليه هذا الوصف ولو أن الشيء المادي نفسه ليس معروفاً لنا معرفة مباشرة، فمعرفتنا بالشيء المادي في هذه الحالة تكون معرفة بالوصف.

فكل معرفة لنا سواء كانت معرفة بالأشياء أو معرفة بالحقائق تقوم على المعرفة المباشرة كأساس لها، ومن المهم إذن أن نتأمل أنواع هذه الأشياء التي نكون على معرفة مباشرة بها.



الحقائق الحسية كما رأينا آنفاً من بين الأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها، وهى فى الحقيقة تمدنا بأوضح مثال وأبرزه للمعرفة المباشرة، ولكن إذا كانت الحقائق الحسية هى النوع الوحيد الذى نكون على معرفة مباشرة به فإن معرفتنا تنحصر فى حدود ضيقة جداً بالنسبة لما هى عليه، لأننا حينئذ لانعرف إلا الشئ الذى يكون ماثلاً لحواسنا، ولانستطيع أن نعلم أى شئ يتعلق بالماضى بل لانعلم وجود شئ اسمه الماضى كما لا نعلم أية حقيقة (truth) تتصل بالحقائق الحسية، لأن كل علم بمثل هذه الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف فى صفاتها الجوهرية عن الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف فى صفاتها الجوهرية عن الحقائق الحسية أى بما يسمى أحياناً «الأفكار المجردة abstract ideas» وهو ما نسميه الكليات (universals) فواجبنا إذن أن نتأمل المعرفة المباشرة بالأشياء الأخرى غير الحقائق الحسية إذا كنا نريد أن نحصل بقدر الإمكان على تحليل واف للمعرفة.

فأول إمتداد لدائرة المعرفة المباشرة يتجاوز حدود الحقائق الحسية هو المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة، فمن الجلى إننا كثيراً ما نتذكر ما رأيناه أو ما سمعناه أو ما كان ماثلاً لأية حاسة من حواسنا وإننا لنظل فى مثل هذه الحالات على وعى مباشر بما تذكرنا، بالرغم من أنه يبدو لنا كماض وليس كحاضر وهذه المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة هى المصدر لكل معرفة لنا بالماضى وبدونها لانستطيع أن نصل إلى معرفة بالماضى عن طريق الاستنتاج، لأننا لايمكن أن نعرف أى شئ مضى حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج، لأننا لايمكن أن نعرف أى شئ مضى حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج منه أية نتيجة.

وثانى إمتداد لدائرة المعرفة المباشرة هى المعرفة المباشرة عن طريق التأمل الباطنى أو الإستبطنان (introspection) فتحن لانكون على وعى بالأشياء فقط بل غالباً ما نكون على علم بأننا نعى هذه الأشياء فأنا حينما أرى الشمس أكون غالباً عالماً لما يكونى أى الشمس وعلى ذلك فإن «رؤيتى الشمس» موضوع أكون على معرفة مباشرة به وأنا حينما أرغب فى الطعام أعرف رغبتى فى هذا الطعام، وإذن تكون «رغبتى فى الطعام» هى الموضوع الذى أنا على معرفة مباشرة به، وعلى غرار ذلك نستطيع أن نعرف الشعور باللذة أو الألم فينا والعمليات التى تحدث فى عقولنا دائماً. فهذا النوع من المعرفة المباشرة الذى يمكننا أن نطلق عليه «الشعور بالذات» (self-consciousness) هو الأجل لكل معرفة لنا بالأمور العقلية، ومن البين أنمثل هذا النوع من المعرفة المباشرة مقصور على مايدور فى عقل الواحد منا فقط أما يدور فى عقول الآخرين فنكون معرفتنا به عن طريق إدراكنا لأجسامهم، أى عن طريق الحقائق الحسية فينا المقترنة بتلك الأجسام، ولولا معرفتنا المباشرة بما تحتوية عقولنا لما كان فى إستطاعتنا أن نتصور عقول الآخرين ولعجزنا لذلك أن نصل إلى العلم بأن لهم عقولا ويبدو طبيعياً أن نفترض أن الشعور بالذات هو إحدى المميزان التى تميز الإنسان من الحيوان، ولنا أن نفترض أن الحيوانات ولو أن لها معرفة مباشرة بالحقائق الحسية لايمكن أن تكون على وعى بهذه المعرفة المباشرة وبناء على ذلك لا تكون على معرفة بوجودها نفسها، ولست أقصد أنها لاتشك فى وجودها بل أقصد أنها لاتعى أبداً أن لها إحساسات ومشاعر كما أنها لاتعنى من حيث هى ذوات تقوم بالإحساس والشعور أنها موجودة.

ولقد تكملنا عن المعرفة المباشرة التى تتعلق بما تحتوية عقولنا كشعور

بالذات ولكن هذ الشعور لا يكون بالطبع معرفة بذواتنا كاملة بل معرفة بالأفكار والمشاعر الجزئية، وأن السؤال أنحن أيضاً على معرفة مباشرة بذواتنا المجردة فى مقابل معرفتنا المباشرة بالأفكار والمشاعر الخاصة؟ سؤال يبدو غاية فى الصعوبة، وإنه لمن التهور أن نتكلم بيقين عن ذلك، فنحن حينما نحاول أن نتأمل فى أنفسنا يبدو لنا دائما أننا نصل إلى بعض الأفكار أو المشاعر الجزئية ولانصل إلى (أنا) أى ذاتى لاتى تتولد عنها الأفكار والمشاعر، ومع ذلك فهتالك أسباب تحملنا على الظن بأننا على معرفة مباشرة بـ (أنا) ولو أنه من الصعب أن نخلص هذه المعرفة المباشرة من أمور أخرى، ولكى تظهر بوضوح نوع هذه الأسباب دعنا نتأمل لحظة فيما تتضمنه فى الحقيقة معرفتنا المباشرة بأفكارنا الجزئية.

حينما أعرف مباشرة (رؤيتى الشمس) يبدو جلياً أنني على معرفة مباشرة بشيئين مختلفين يتصل أحدهما بالآخر، فهناك من ناحية الحقيقة الحسية وهى التى تمثل الشمس لى وهناك من ناحية أخرى الذات التى ترى هذه الحقيقة الحسية التى تمثل لى الشمس تبدو بوضوح أنها علاقة بين الشخص الذى عرف الشئ معرفة مباشرة وبين ذلك الشئ المعروف فى حالة المعرفة المباشرة التى أكون على علم مباشر بها؛ (كما أكون على معرفة مباشرة بأنى أعرف الحقيقة الحسية التى يتمثل لى الشمس معرفة مباشرة) كما يكون من الواضح أن الشخص الذى وصل إلى هذه المعرفة المباشرة هو أنا نفس وعلى ذلك فإذا كانت على معرفة مباشرة برؤيتى للمشس فكل ما أنا على معرفة مباشرة به هو «ذات على معرفة مباشرة بحقيقة حسية».

وفضلا عن ذلك فنحن نعرف هذه الحقيقة وهى «أنى على معرفة



مباشرة بالحقيقة الحسية» فمن الصعب أن نرى كيف نستطيع أن نعرف هذه الحقيقة، أو حتي أن نفهم المقصود منها، ما لم تكن على معرفة مباشرة بما نسمية (الأنا) ولا يبدو أن من الضروري أن نفترض أننا على معرفة مباشرة بشخص ثابت نوعاً ما (هو أنا) يكون اليوم كما كان بالأمس تقريباً، بل أنه يبدو كأننا ملزمون بأن نكون على معرفة مباشرة بذلك الشيء الذي يرى الشمس مهما تكن طبيعته ويكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية، وبهذه الصورة يبدو على وجه من الوجوه أننا لا بد أن نكون على معرفة مباشرة بذواتنا باعتبارها مختلفة عن تجاربنا الجزئية، وهذه مسألة شائكة يمكن أن تورد عليها أدلة معقدة لإثباتها أو نفيها، ون أجل هذا فالمعرفة المباشرة بذواتنا بالرغم من أنها مرجحة فليس من الحكمة أن نقرر أنها لاشك حاصلة.

فنستطيع إذن إن نلخص فيما يأتي كل ما قيل عن المعرفة المباشرة بالموجودات أن لنا معرفة مباشرة عن طريق الإحساس بحقائق الحواس الخارجية، ومعرفة مباشرة عن طريق التأمل الباطني بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية أي بالأفكار والوجدانيات والرغبات.... إلخ، وإن لنا معرفة مباشرة عن طريق الذاكرة بأشياء كانت حقائق إما للحواس الخارجية وإما لتلك الحاسة الباطنية وبالإضافة إلى هذا فمن المرجح وإن لم يكن من المؤكد أننا على معرفة مباشرة بالذات باعتبارها عارفة للأشياء وهي التي لها رغبات تجاه الأشياء.

وبالإضافة إلى معرفتنا المباشرة بالموجودات الجزئية فإن لنا أيضاً معرفة مباشرة بما نسمية الكليات أي الأفكار العامة كالبياض والتنوع والأخوة

وهكذا ولا بد من أن حتوى كل جملة تامة على الأقل على كلمة ترمز إلى واحد من هذه الكليات ذلك أن كل فعل من الأفعال يؤدي معنى كلياً وسنعود إلى الكليات فى الفصل التاسع أما الآن فليس علينا إلا أن نحترس من إفتراض إن أى شئ نكون على معرفة مباشرة به لابد أن يكون جزئياً وموجوداً فإدراك الكليات هو ما يسمى التصور conceiving والواحد من الكليات الذى ندرکه تصوراً concept وسيتضح لنا أن الأشياء المادية باعتبارها مقابلة للحقائق الحسية وكذلك عقول غيرنا من الناس الآخرين ليست من بين ما نكون على معرفة مباشرة به، وإنما تكون معرفتنا بهذه الأشياء عن طريق ما سميناه «المعرفة بالوصف» وهو ما يجب أن نبحث فيه الآن.

إننى أعنى بكلمة «وصف» أى عبارة تأتى على هذه الصورة «شئاً فلانياً» a so and so أو «الشئ الفلانى» the so and so وسأسمى أى عبارة تأتى على صورة «شئ فلانى» وصفاً «مبهماً ambiguous» وأى عبارة تأتى على صورة الشئ الفلانى فى حالة الأفراد، وصفاً «محدداً definite» فكلمة (رجل وصف مبهم وكلمة «الرجل ذو القناع الحديدى» وصف محدد، وهناك مشاكل مختلفة تتصل بالأوصاف المبهمة ولكننى سأجتازها لأنها لا تتصل مباشرة بموضوعنا هذا الذى هو ماهية معرفتنا للأشياء فى الحالات التى نعلم فيها وجود شئ، له وصف محدد، ولو لم تكون على معرفة مباشرة به، وهذا أمر مقصور على الأوصاف المحددة، ولهذا سأتكلم فيما يأتى عن الأوصاف حينما أعنى بها «الأوصاف المحددة» فالوصف يعنى أى عبارة تأتى على صورة الشئ الفلانى فى حالة الأفراد.

وسنقوم أننا نعرف شيئاً ما بالوصف حينما نعرف أنه «الشيء الفلاني» أى حينما نعرف أن هناك شيئاً واحداً فقط ينفرد بصفة معينة ويتضمن ذلك عادة أننا لسنا على معرفة مباشرة بذلك الشيء نفسه، فنحن نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدى موجود ونعرف أحكاماً كثيرة تتصل به ولكننا لانعرف من كان ذلك الرجل، ونعرف أن المرشح الذى يحصل على أكثر الأصوات سيتخب، وفى هذه الحالة نكون على الأرجح على معرفة مباشرة بالمرشح (بالمعنى الوحيد الذى يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بغيرنا من الناس) الذى سيحصل على أكثر الأصوات، ولكننا لانعرف أى هؤلاء المرشحين سوف يكون ذلك الرجل أى أننا لا نستطيع أن نصدر حكماً على الصورة التالية (أ) هو المرشح الذى سينال أغلب الأصوات إذا كان (أ) يعنى اسم أحد المرشحين، وسنقول أن لدينا محض معرفة بالوصف أى بالشخص الفلاني إذا كنا - بالرغم من معرفتنا أن الشخص المعين موجود وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بهذا الشخص - نعرف أى حكم عن أن (أ) هو الشخص الفلاني إذا عنيانا بـ (أ) شيئاً نكون على معرفة مباشرة به.

وحينما نقول «الشيء الفلاني» موجود نقصد أن شيئاً واحداً فقط هو «الشيء الفلاني» فالقضية «(أ) هو الشيء الفلاني» تعنى أن (أ) يملك «الشيء الفلاني» ولاشئ آخر يشاركه فى هذه الصفة فإذا قيل أن فلانا هو المرشح لائتداد العمال فى هذه الدائرة الإنتخابية فمعنى ذلك أن فلاناً هذا مرشح ائتداد العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة، والقول «مرشح ائتداد العمال لهذه الدائرة موجود» يعنى أن شخصاً ما هو مرشح العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة فحينما نكون على معرفة مباشرة بشئ موصوف «بالشيء الفلاني» فإننا نعلم أن



الشيء الفلاني موجود، ولكننا نعلم أن الشيء الفلاني، موجود، ولكننا نعلم أن الشيء الفلاني موجود في حين أننا لسنا على معرفة مباشرة بأي شيء نعرف أنه الشيء الفلاني وحتى حينما لا تكون لنا معرفة مباشرة بأي شيء يكون هو الشيء الفلاني.

فالكلمات المتكررة وحتى الأسماء المعرفة هي غالباً أوصاف، وأن ما يكون في العقل من فكرة تتصل باسم علم إتصالات صحيحاً يمكن الإفصاح عنها تماماً الإفصاح إذا استبدل بالعلم وصف من الأوصاف، وفوق ذلك فإن الوصف الضروري للتعبير به عن الفكرة يختلف باختلاف الناس أو باختلاف الشخص نفسه في أزمنة مختلفة، والشيء الوحيد الثابت مادام استعمال الاسم على وجهة الصحيح هو الشيء الذي ينطبق عليه هذا الاسم، وكلن الوصف الجزائي الذي يتضمنه هذا الاسم العلم مادام هذا الشيء ثابتاً لا يؤثر في صدق أو كذب الحكم الذي يرد فيه الاسم.

ولنضرب بعض الأمثلة لذلك، نفرض أن حكماً ما قيل عن بسمارك فإذا افترضنا أن في إمكان المرء أن يكون على معرفة مباشرة بنفسه فبسمارك قد يكون استعمل اسمه ليدل به مباشرة على الشخص المعين الذي هو على معرفة مباشرة به، وفي هذه الحالة إذا أصدر بسمارك حكماً على نفسه فمن الجائز أن يكون هو نفسه مصدر كيان هذا الحكم، وهنا يكون للاسم العلم مدلوله المباشر الذي ينبغي أن يكون له دائماً باعتباره اسماً يدل على شيء معين فقط وليس يدل على وصف لذلك الشيء. ولكن الحالة تختلف إذا أصدر شخص ما قد عرف بسمارك حكماً عنه، فما كان هذا الشخص على معرفة مباشرة به إنما هو بعض الحقائق الحسية التي التي قرنها (ولنفرض أنه

على صواب في ذلك) بجسم بسمارك فجسمه بإعتباره شيئاً مادياً وكذلك عقله يعرفان فقط باعتبارها جسماً وعقلاً متصلين بهذه الحقائق الحسية، أى أنهما عرفا بالوصف، أما ما يبدو من صفات عن مظهر شخص ما في عقل صديق له فأمر قائم بالطبع على محض الصدفة، والوصف الذى يدور في ذهن هذا الصديق عن صديقه إنما يحصل عرضاً وإتفاقاً، والنقطة الجوهرية هى أنه يعرف أن الأوصاف المختلفة كلها تنطبق على الذات نفسها بالرغم من عدم وجود معرفة مباشرة بهذه الذات الحقيقية التى هى وضع البحث.

فحينما تصدر نحن الذين لانعرف بسمارك حكماً عنه فالوصف الذى فى عقولنا سيكون على الأرجح مجموعة من المعارف التاريخية المهمة نوعاً ما وهى معارف تزيد فى أغلب الحالات عما نحتاج إليه فى تحقيق هويته، وعلى سبيل التمثيل دعنا نفترض أننا نفكر فيه باعتباره «المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية» فكل الكلمات هنا كلمات مجردة ما عدا كلمة «ألمانيا» فإنها بدورها تختلف باختلال الناس، فقد تحمل بعض الناس على تذكر رحلات قاموا بها فى ألمانيا وقد تحمل البعض الآخر على تذكر رؤيتها على الخريطة وهكذا، ولكن إذا كان لنا أن نجعل على وصف نعرف أنه منطبق تماماً (على الشئ الذى نريد وصفه) فلا بد لنا على وجه ما من الإشارة إلى جزئى تكون به على معرفة مباشرة به. ومثل هذه الإشارة قد يشملها أى ذكر للماضى أو الحاضر أو المستقبل باعتبارها مقابلة للتواريخ معينة كما يشملها أى ذكر لهذا المكان أو ذاك أو ما يكون قد أخبرنا به الآخرون، وعلى ذلك يبدو أن أى وصف نعلم أنه منطبق على جزئى لا بد أن يشتمل على إشارة إلى جزئى آخر نكون على معرفة مباشرة به إذا كان علمنا بذلك الشئ الموصوف ليس مجرد نتيجة تترتب منطقياً على الوصف فهذه

العبارة مثلاً «أكثر الناس تعميراً» هي وصف يشتمل على كليات فى ولا بد أن تنطبق على شخص ما ولكننا لانستطيع أن نصدر أحكاماً تتعلق بهذا الشخص تتضمن معرفة به أبعد مما نصل إليه عن طريق الوصف فإذا قلنا أن المستشار الأول للأمبراطورية الألمانية كان دبلوماسياً بعيد النظر، فنحن نكون متأكدين فقط من صدق حكمنا إعتماًداً على شئ نكون على معرفة مباشرة به هو عادة شهادة الغير إلى نصل إليها عن طريق السمع أو القراءة، وبغض عن المعلومات التى نوصلها إلى الآخرين، أو عما يمكن أن يعلم عن بسمارك الحقيقى مما يجعل لحكمنا أهمية. فالفكرة التى تدور فى أذهاننا فى الحقيقة تحتوى على الجزئى أو الجزئيات الخاصة التى عرضناها بالوصف وفيما عدا ذلك لا تحتوى الفكرة إلا على مدركات كلية كل الاعلام التى تطلق على الأمكنة كلندن وإنجلترا وأوربا والأرض والمجموعة الشمسية تشتمل بالمثل على الأوصاف التى نشأ من واحد أو أكثر من الجزئيات الخاصة التى نكون على معرفة مباشرة بها، وإنى لأظن أنه حتى الكون كما تتناوله الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) يشتمل على مثل هذه الصلة بالجزئيات، أما فى المنطق حيث لا يقتصر البحث على ماهو موجود فقط بل يتناول ما يمكن أو ما ينبغى أن يكون أو أن يوجد فعلى العكس ليس فيه إشارة إلى جزئيات حقيقية.

وأنه ل يبدو حينما نصدر حكماً يتعلق بشئ ما نعرفه بالوصف فقط، أننا نقصد غالباً ألا يكون حكمنا على صورة تتضمن وصف الشئ بل نقصد أن يكون حكمنا دائراً حول ذات الشئ الموصوف ومعنى ذلك أننا حينما نصدر أى حكم حول بسمارك فأنا نرغب جهد استطاعتنا أن نصدر الحكم الذى يستطيع بسمارك وحده أن يصدره أى الحكم الذى قوامه بسمارك نفسه،



ولابد أن نبوء بالفشل في هذا مادام بسمارك الحقيقي غير معروف لنا، ولكننا نعلم أن هناك شيئاً (ب) يسمى بسمارك وأن (ب) هذا كان دبلوماسياً ماهراً وبهذه الصورة نستطيع أن نصف الحكم الذي نرغب أن نثبتته وهو «لقد كان (ب) دبلوماسياً ماهراً، و(ب) هنا هو الشيء الذي هو بسمارك، فإذا وصفنا بسمارك بأنه المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية فالحكم الذي تريد أن نثبتته يمكن أن يوصف هكذا (الحكم الذي يقرر فيما يتعلق بالشيء الحقيقي الذي كان المستشار الأول للأمبراطورية الألمانية أن ذلك الشيء كان دبلوماسياً ماهراً)، والذي يمكننا من التفاهم بعضنا مع بعض على الرغم من الأوصاف المختلفة التي نستعملها هو أننا نعلم أن هناك حكماً صادقاً يتعلق ببسمارك الحقيقي وأنا مهما اختلفنا في الوصف (ما دام هذا الوصف صحيحاً) فإن الحكم الذي عرضنا له بالوصف يبقى هو هو، وهذا الحكم الموصوف الذي نعرف صدقة هو مانهتم به في الحقيقة، ولكننا لسنا على معرفة مباشر بالحكم نفسه، ولا على معرفة به ولو أننا نعرف أنه حكم صادق.

ويتضح من ذلك أن هناك مراحل مختلفة في الانتقال من المعرفة المباشرة بالجزئيات، فهناك بسمارك للناس الذين شاهدوه وهناك بسمارك آخر للناس الذين عرفوه من التاريخ وهناك المعرفة بالرجل ذي القناع الحديدي وهناك المعرفة بأطول الناس عمراً، وهذه الصور الأربع أنواع من المعرفة تتدرج في إبتعادها عن المعرفة المباشرة بالجزئيات، فالقضية الأولى أقرب ما يمكن إلى المعرفة المباشرة حينما تتعلق المعرفة بشخص آخر، والقضية الثانية هي أن من عرف بسمارك من التاريخ يمكن أن يقال عنه أنه يعرف (من كان بسمارك) أما في القضية الثالثة فنحن لانعلم من كان الرجل ذو القناع

الحديدى ولو كان فى أستطاعتنا أن نعلم كثيراً من الأحكام عنه التى يمكن أن نستنتج منطقياً من كونه كان ذا قناع حديدى، أما فى القضية الرابعة فإن معرفتنا لاتتعدى الإستنتاج المنطقى من تعريف الرجل، وكما توجد مراتب تصاعدية فى الجزئيات توجد أيضاً مثل هذه المراتب فى دائرة الكلّيات، فكثير من الكلّيات مثلها مثل كثير من الجزئيات نعرفها عن طريق الوصف، وفى حالة الكلّيات كما فى حالة الجزئيات نرى أن العلم بالشئ الموصوف يمكن أرجاعه فى النهاية إلى علم بما نحن على معرفة مباشرة به.

والمبدأ الأساسى فى تحليل الأحكام المشتملة على أوصاف هو هذا « كل حكم نستطيع أن نفهمه لابد أن يتألف جميعه من أجزاء نكون على معرفة مباشرة بها »

وسوف لانحاول فى هذه المرحلة من البحث أن نجيب عن جميع الاعتراضات التى يمكن أن توجه إلى هذا المبدأ الأساسى، وسنكتفى فى هذا المقام بالإشارة إلى أنه لابد أن يكون من الممكن الرد على هذه الاعتراضات، فمن العسير أن نتصور أننا قادرون على أن نصدر حكماً أو نلجأ إلى فرض بدون معرفة بذلك الذى نحكم عليه أو نقيم فروضاً حوله، ولابد أن نقر معنى ما بالكلمات التى نريد أن نستعملها، إذا أردنا أن يكون لكلامنا قيمة وإلا أصبح كأنه رطانة والمعنى الذى نقرنه بالكلمات يجب أن يكون شيئاً نحن على معرفة مباشرة به، فحينما نصدر حكماً حول يوليوس قيصر فظاهر أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلاً أمام أذهاننا لأننا لسنا على معرفة مباشرة به، وما فى عقولنا عنه إنما هو وصف مالىوليوس قيصر مثل « الرجل الذى إغتيل فى منتصف مارس » أو « مؤسس الأمبراطورية الرومانية » أو مجرد وصفه بأنه « الرجل المسمى يوليوس قيصر » وفى هذا الوصف الأخير تكون كلمة

«يوليوس قيصر» صوتاً أو شكلاً نحن على معرفة مباشرة به، وهكذا لا يعنى حكمنا حقاً ما يبدو أنه يعنيه، بل يعنى شيئاً ما يتضمن بدلاً من يوليوس قيصر وصفاً ما له مؤلفاً جميعه من جزئيات وكمليات نحن على معرفة مباشرة بها.

والأهمية الرئيسية للمعرفة بالوصف هى أنها تمكنا أن نتجاوز حدود تجاربنا الخاصة، وبالرغم من أننا لانستطيع أن نعلم إلا الحقائق التى تؤلف جميعها من أجزاء وصلنا إلى معرفة مباشرة بها عن طريق تجاربنا فإننا مع ذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة بالوصف بأشياء لم تكن قد مرت بتجاربنا قط، وبالنظر إلى المجال الضيق لتجاربنا المباشرة فإن هذه نتيجة حيوية وحتى يتم فهمها لابد أن تبقى معرفتنا غامضة وبالأحرى مشكوكاً فيها.



## معرفةنا بالمبادئ العامة الكلية

قد رأينا أن التعرف على مبدأ الإستقراء - ولو أنه ضرورى لصحة ضروب الإستدلال القائم على التجربة غير قابل لأن يبرهن على صحته بالتجربة نفسها، ومع ذلك فهو مبدأ يعتقده - على الأقل فى تطبيقاته المحسوسة - كل واحد من دون تردد. وليس هو فريداً فى هذا، فهناك عدد من مبادئ أخر لا يمكن إثباتها أو أدحضها بالتجربة، ولكننا مع ذلك نستخدمها فى ضروب الاستدلال القائمة على التجربة.

ولبعض هذه المبادئ أدلة تؤيدها أقوى من تلك التى تدعم مبدأ الإستقراء ونصل معرفتنا بها إلى درجة من اليقين مثل الدرجة التى تصل إليها معرفتنا بوجود الحقائق الحسية نفسها. وهى تؤلف الوسائل التى تعتمد عليها فى الوصول إلى إستدلال مما نستخلصه من الإحساسات، وإذا صح أن مانستنتجه يكون صادقاً فلا بد أن تكون المبادئ التى نستخدمها فى الاستدلال صادقة، صدق الحقائق التى نستخلص منها تلك الإستدلالات، ومبادئ الإستدلال هذه معروضة لأن يتجاوزها النظر ويتعدها التأمل ذلك لأنها بينة واضحة، وما فيها من فرض يسلم به حالا من دون تبين أنه مجرد فرض ولكن من المهم جداً، إذا كان لنا أن نصل إلى نظرية صحيحة فى المعرفة، أن نكون على بينة من استخدام هذه المبادئ، ذلك لأن معرفتنا بها تثير بعض مشاكل صعبة وطريفة.

وما يحدث فى الحقيقة فى الحقيقة فى معرفتنا بهذه المبادئ العامة، هو أننا أولاً نلتقى بمثل واحد جزئى ينطبق عليه هذا المبدأ، ثم نتصور أن كونه مثلاً جزئياً أمر لا يختص بهذه الحالات الجزئية، وأن ما يصدق فى عموم

هذا بالطبع تفكير مألوف فى أمور مثل تعلم الحساب، فإثنان وإثنان يساوى أربعة، حقيقة نتعلمها أولاً فيما يخص إثنين من الأزواج، ونجدها فى حالة ثانية وثالثة وهكذا، حتى يصبح من الممكن فى النهاية أن نرى تصديق على أى إثنين من الأزواج ومثل هذا يحدث فيما يتعلق بالمبادئ المنطقية. فافرض أن شخصين يتباحثان فى أى يوم من الشهر هما فيه. فيقول الأول «إنك تلقى على الأقل بأنه إذا كان أمس هو اليوم الخامس عشر، فإن اليوم يجب أن يكون السادس عشر» فيقول الثانى: «أجل، إنى لأقر بهذا». فيقول الأول وأنت تعلم أن أمس كان اليوم الخامس عشر، فقد تغذيت فيه مع جونى، وستنبئك مفكرتك بأن ذلك كان فى اليوم الخامس عشر» فيقول الثانى «نعم، فالיום هو اليوم السادس عشر».

وليس فى هذا التدليل ما يجعل متابعته مهمة صعبة وإذا سلمنا أن مقدماته صادقة فى الحقيقة، فليس من ينكر أن النتيجة يجب أن تكون صادقة أيضاً. ولكنه تدليل يعتمد فى صدقه على مبدأ منطقى عام. وهذا المبدأ المنطقى هو، افرض أننا نعلم أنه إذا كان هذا صادقاً فذاك صادق وإفرض أننا نعلم أن هذا صادق فيترتب على ذلك أن ذاك صادق. «وإذا كانت القضية مؤلفة القضية مؤلفة من أنه إذا كان هذا صادقاً فذاك صادق فإننا نقول أن هذا يتضمن ذاك» وأن ذاك «ينتج عن، هذا. وهكذا فإن هذا المبدأ ينص على أنه إذا كان هذا يتضمن ذاك، وكان هذا صادقاً فإن ذلك صادق وبعبارة أخرى «كل ما تتضمنه قضية صادقة فهو صادق «أو» كل ما يترتب على قضية صادقة فهو صادق».

وهذا المبدأ - أو على الأقل أمثله المحسوسة - يدخل فى كل دليل منطقى فحيثما اتخذنا أمراً نعتقد أنه لإثبات أمر آخر، ننتهى إلى الإيمان به، فإننا

نعتمد على هذا المبدأ. فإذا سأل شخص لماذا يجب أن نسلم بنتائج الدليل الصادق القائمة على مقدمات صادقة؟ فليس لنا أن نجيب إلا باللجوء إلى هذا المبدأ. ومن المستحيل في الحقيقة، الشك في صدق هذا المبدأ، وهو يصل من الوضوح إلى درجة يبدو فيها للنظر الأول أنه أمرهين تقريباً، على أن مثل هذه المبادئ ليست بسيطة في نظر الفيلسوف، لأنها مبادئ تكشف لنا أننا قد نصل إلى معرفة لايجوز الشك فيها ليست مستمدة بأي صورة من الأشياء المحسوسة.

وليس هذا المبدأ إلا واحداً من المبادئ المنطقية الواضحة بذاتها ولا بد من التسليم ببعض هذه المبادئ على الأقل قبل أن يكون ممكناً أن يقوم المرء بأي دليل أو يصل إلى أي برهان عليها، وإذا تم التسليم ببعضها، كان من الممكن البرهنة على صدق البعض الآخر، وإذا كان هذا البعض بسيطاً فإنه يصبح واضحاً وضوح المبادئ التي تم التسليم بصدقها وقد جرى العرف لغير ما سبب قوى على أفراد ثلاثة من هذه المبادئ وهي التي تسمى (قوانين الفكر. هي كما يأتي :

(١) قانون الذاتية : (The law of identity) وفحواه أن كل ما هو كذا هو كذا.

(٢) قانون إمتناع التناقض (The law of contradiction) وهو ينص أن أي شيء لا يمكن أن يكون على حال وعلى نقضيهما معاً.

(٣) قانون الثالث المرفوع (The law of excluded middle) ونصه كالاتي كل شيء يجب أن يكون إما كذا أو لا كذا. ولكنها في الحقيقة ليست أكثر أصالة من بعض المبادئ الأخرى المعادلة.



وهذه المبادئ الثلاثة نماذج للمبادئ المنطقية البينة بذاتها كالمبدأ الذى تأملناه آنفاً والذى ينص على أن ما يترتب على مقدمة صادقة فهو صادق. وتسميتها «بقوانين الفكر» تسمية مضللة، لأن المهم فيها ليس فى كوننا نفكر تبعاً لهذه القوانين، بل لأن الأشياء تجرى وفقاً لها أى إذا كنا نفكر تفكيراً مطابقاً لهذه القوانين فإن تفكيرنا يكون صحيحاً. ولكن هذه مشكلة كبيرة لا بد أن نعود إليها فى مرحلة مقبلة من البحث.

وبالإضافة إلى المبادئ المنطقية التى تمكنا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن أمراً ما صادق على وجه اليقين، توجد مبادئ منطقية أخرى تمكنا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن هناك احتمالاً يزيد أو ينقص لصدق أمر ما. ومن أمثلة هذه المبادئ ولعله أهم مثل لها مبدأ الاستقرار الذى تناولناه بالبحث فى الفصل السابق.

ومن بين المناظرات التاريخية الكبيرة فى الفلسفة، تلك المناظرة التى جرت بين مدرستى «التجريبيين» (empiricists) والعقليين (rationalists) فالتجريبيين وخير من يمثلهم الفلاسفة البريطانيون لوك وبيركلى وهيوم تمسكوا بأن كل معرفتنا مستمدة من التجربة، أما العقليون ويمثلهم الفلاسفة الأوربيون فى القرن التاسع عشر، وخاصة ديكارت وليبتز يقولون أنه بالإضافة إلى ما نعرفه بالتجربة توجد بعض «أفكار فطرية» (innate ideas) و«مبادئ فطرية» (innate principles) نعرفها بصورة مستقلة عن التجربة وقد أصبح هاتين المدرستين المتعارضتين فيجب أن نسلم، للأسباب التى ذكرناها آنفاً، بأننا على معرفة بمبادئ منطقية، لا يمكن البرهنة على صحتها بالتجربة ذلك أن كل برهان يفترض صحتها مقدماً. وقد كانت هذه النقطة أهم نقطة فى المناظرة وكان العقليون على صواب فيها.

ومن ناحية ثانية، فإن ذلك القسم من المعرفة المستقل منطقياً عن التجربة (بمعنى أن التجربة لا يمكن أن تبرهن عليه) تبعثه وتسببه التجربة فنحن نعرف المبادئ العامة في حالات إلتقاء بالتجارب الجزئية التى تمثل تلك المبادئ ما بينها من ارتباط. وأن من السخف أن نفرض أن هناك مبادئ فطرية بمعنى أن الطفل يولد وله معرفة تتصل بكل ما يعرفه الكبار دون أن تستتج من التجارب. ولهذا السبب فإن كلمة «فطرية» (innate) لا تستعمل الآن لوصف معرفتنا بالمبادئ المنطقية. أما كلمة «أولية» (a priori) فإن الإعتراض عليها أقل، وهى أكثر شيوعاً بين الكتاب المحدثين. ولذلك فإننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها وتسببها التجربة نرى مع ذلك أن بعض المعرفة «أولى» بمعنى أن التجربة التى تحملنا على التفكير فيها لا تكفى للبرهنة على صحتها، ولكن التجربة تقتصر على توجيه إهتمامنا إليها، حتى لنرى صدق (تلك المعرفة) من دون أن نحتاج إلى برهان نستمدّه من التجربة.

وتوجد نقطة أخرى ذات أهمية كبيرة، كان فيها التجريبيون فى معارضهم للعقليين على صواب تلك هى أننا لانستطيع أن نعرف أن شيئاً ما موجود إلا بالاستعانة بالتجربة، وبعبارة أخرى إذا أردنا أن نثبت أن شيئاً ما لسنا على تجربة مباشرة به موجود، فلا بد أن يكون من المقدمات التى بين أيدينا وجود شئ أو أكثر مما تكون على تجربة مباشرة به، فإيماننا بأن إمبراطور روسيا موجود مثلاً قائم على شهادة الغير (testimony) وتتألف شهادة الغير، لدى التحليل النهائى من حقائق حسية رأيناها أو سمعناها عن طريق القراءة والسماع أما العقليون فيعتقدون أنهم يستطيعون بالملاحظة فيما يجب أن يكون أن يستنتجوا وجود هذا أو ذاك من الأشياء فى عالم الواقع. ويبدو أنهم مخطئون فى هذا الاعتقاد. فكل معرفة نستطيع إكتسابها بصورة أولية فيما

يتصل بالوجود هي فيما يبدو معرفة فرضية (hypothetical) وهي تنبئنا أنه إذا كان شيء ما موجوداً، فلا بد أن يكون شيء آخر موجوداً، أو بصورة أعم، إذا صدقت قضية، لزم أن تصدق قضية أخرى، والمبادئ التي أستعرضناها سابقاً مثل لهذا مثل «إذا كان هذا صادقاً ودل هذا على ذلك فإن ذلك صادق «أو» إذا وجد هذا وذلك مقترنين مرات عديدة. فإن من المحتمل أن يقرنا في الحالة الجديدة التي يأتي فيها أحدهما. ولذلك فإن مجال المبادئ الأولية وقوتها جد محدودين فكل معرفة بأن شيئاً ما موجود، لا بد أن نعتمد إلى حد ما على التجربة، وحينما نكون على معرفة مباشرة بشيء، فإننا نعرف وجوده بالتجربة وحدها ولكن حينما نبرهن على وجود شيء من دون أن نكون على معرفة مباشرة به، فإننا لا بد أن نحتاج إلى التجربة والمبادئ الأولية معاً. وتسمى المعرفة تجريبية إذا كانت تقوم بجملتها أو بجزء منها على التجربة. ولذلك، فكل معرفة تقرر وجود شيء هي معرفة فرضية، تهدينا إلى الصلات والإرتباطات بين الأشياء الموجودة أو الممكنة الوجود، ولكنها لاتؤدي إلى معرفة الوجود الحقيقي فعلاً.

وليس كل معرفة أولية من النوع المنطقي الذي بحثناه إلى الآن. ولعل أهم مثل على المعرفة الأولية غير المنطقية، وإنما هو المعرفة بالقيمة الخلقية (ethical value). وليست أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مفيد ونافع وبما هو فاضل، لأن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مقدمات تجريبية وإنما أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مرغوب فيه بذاته من الأشياء. فإذا كان شيء ما نافعا لا بد أن يكون نافعا لأنه يحقق غاية ما، أما هذه الغاية فلا بد إذا مضينا في التحليل بعيداً، أن تكون ذات قيمة بذاتها، وليس ذلك لأنها نافعة لغاية بعيدة فحسب. وهكذا فإن كل الأحكام عما هو نافع تعتمد على أحكام حول ما هو ذو قيمة بذاته.



فنحن نحكم مثلاً أن السعادة مرغوب فيها أكثر من الشقاء، والمعرفة أكثر من الجهل، والمحبة أكثر من الكراهية وهكذا. ومثل هذه الأحكام يلزم أن تكون، إلى حد ما على الأقل، مباشرة وأولية. وهى كما هى الحال فى أحكامنا الأولية السابقة أحكام قد تبيّثها التجربة، بل أنها فى الحقيقة يجب أن تكون كذلك، لأنه يبدو أن من غير الممكن أن نحكم على شئ ما بأنه ذو قيمة بذاته، ما لم نكن قد مررنا فى تجاربنا على مثل من نوعه. ولكن من الواضح جداً أنه لا يمكن البرهنة على هذه الأحكام بالتجربة لأن كون شئ ما موجوداً أو غير موجود لا يمكن أن ثبت كونه خيراً أو أئنه واجب الوجود أو أنه شر وبحث هذا الأمر يتصل بعلم الأخلاق، حيث يكون على الباحث أن يقرر إستحالة إستنتاج ما ينبغى أن يكون مما هو كائن. ومن المهم فى هذا المقام أن نتبين فقط أن معرفة ماهو ذو قيمة بذاته هى معرفة أولية بنفس المعنى الذى يكون فيه المنطق أولياً، أى بمعنى أن صدق مثل هذه المعرفة مما لا يمكن إثباته أو دحضه بالتجربة.

وجميع الرياضة الخالصة أولية، كالمنطق، وقد أنكر هذا بشدة الفلاسفة التجريبيون، الذى رأوا أن التجربة هى مصدر معرفتنا بالحساب كما هى مصدر معرفتنا بالجغرافية وهم يرون أن تكرر تجربتنا لرؤية شيئين وشيئين آخرين، وإكتشاف أن الزوجين يؤلفان أربعة، حملتنا بالإستقرار على إستنتاج أن شيئين وشيئين آخرين تؤلف معاً أربعة دائماً. على أنه إذا كان هذا هو مصدر معرفتنا بأن اثنين واثنين وأربعة، فأئنا يجب أن نسلط طريقاً آخر غير الطيق الذى نسلطه فى الواقع لإقتناع أنفسنا بصدق النتيجة. فنحن نحتاج إلى عدد معين من الحالات لنصل إلى التفكير فى اثنين تفكيراً مجرداً، بدلا من التفكير فى اثنين من قطع النقود أو اثنين من الكتب أو اثنين من الناس،

أو اثنين من نوع خاص. ولكننا أول نستطيع أن نتزع من أفكارنا ما يعلق بها من الأمثلة الجزئية التي تكون فضولاً في غير موضعة، يمكننا أن ندرك وأن نفهم المبدأ العام بأن اثنين واثنين هما أربعة، وأى حالة نلتقى بها في هذا الصدد نعدّها نموذجاً لهذا المبدأ، ولا تعود بنا من حاجة إلى تمحيص حالات أخرى<sup>(١)</sup>.

ولنضرب مثلاً لهذا الأمر نفسه في الهندسة. فإذا أردنا أن نبرهن على خاصية ما في جميع المثلثات، فإننا نرسم مثلثاً ما ونبدأ باستدلالنا حوله، ولكننا نستطيع أن نتحاشى الاعتماد على أية خاصية لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى، وبهذه الصورة نصل، بناء على الحالة الجزئية إلى نتيجة عامة. ونحن لانشر في الحقيقة بأن ما نحن عليه من يقين في أن اثنين اثنين هما أربعة يزيد بالنظر في حالات جديدة، ذلك لأننا أول ما ندرك صدق هذا الحكم فإن يقيننا يصل إلى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها وفوق هذا فأننا نشعر بأن يقيننا يصل إلى درجة كبيرة لا يمكن أن يتجاوزها وفوق هذا فأننا نشعر بأن لذلك الحكم «اثنين واثنين هما أربعة» صفة الضرورة (necessity) وهو مالا نشعر به حتى في التعميمات التجريبية الموثوق بها. فهذه التعميمات تبقى مجرد وقائع (facts)، ونشعر أنه ربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة، وإن كانت في العالم الواقعي صحيحة، صحيحة. وعلى العكس فإننا نشعر أن اثنين واثنين تبقى أربعة في أى عالم آخر، وليست هذه مجرد شيء واقع بل هي ضرورة يجب أن يجرى وفقها أى شيء موجود بالفعل أو ممكن وجوده.

---

(١) انظر whitehead, introduction to mathematics المدخل الى الرياضيات.

ويمكن أن نزيد في وضوح هذه القضية بتأمل مثل خالص للتعميمات التجريبية كالحكام « كل إنسان فان ». فظاهر أننا نؤمن بهذا الحكم أولاً لأننا لا نعلم بحادث واحد لأتاس أمتد بهم العمر إلى أبعد من مدى معين، وثانياً لأنه يظهر أن هناك أسباباً فسيولوجية تدعو إلى أن نرى أن كائناً عضوياً كجسم الإنسان لا بد أن يلي إن عاجلاً أو آجلاً. ولنضع الأمر الثاني جانباً، ونقتصر في تأملنا على مامر في تجاربنا عن فناء الإنسان فظاهر أننا لا نكتفى بحالة واحدة لفناء شخص نلم بها تمام الألام، في حين أننا في قضية « اثنان واثان يساوي أربعة » تكفى حالة واحدة نعم النظر فيها لنقتنع أن هذا الحكم بصدق على أية حالة أخرى. ونرانا أيضاً مدفوعين إلى الاعتراف لدى التأمل الدقيق بأنه ربما كان هناك بعض الشك، مهما كان ضئيلاً في كل إنسان فإن. ويتضح هذا بأن نحاول تخيل عالين مختلفين، في أحدهما لا يفنى الناس، في حين أنه في العالم الثاني يكون إثنان واثان خمسة في أحدهما لا يفنى. الناس، في حين أنه في العالم الثاني يكون اثنان واثان خمسة. وحين طلب إلينا سوف<sup>(١)</sup> أن نتأمل في ذلك الجنس من الأحياء الذي أمساه (struldbugs) الذي لا يموت قط، في استطاعتنا أن نسلم بهذا العالم الخيالي. ولكن العالم الذي يكون فيه اثنان واثان خمسة عالم من مستوى آخر. فنحن نشعر أن مثل هذا العالم. لو كان موجوداً. سوف يهدف بناء معرفتنا ويحيلنا إلى حال من الشك المطلق.

والحقيقة أننا في الأحكام الرياضية البسيطة مثل « اثنان واثان يساوي أربعة وفي كثير من الأحكام المنطقية أيضاً، نستطيع أن نصل إلى معرفة

---

(١) أديب أرلندي.



الحكم العام من دون أن نستنتجه من حالات خاصة، يدل لنا من حالات خاصة، ولو أنه لا بد لنا من حالة واحدة توضح لنا ما يدل عليه هذا الحكم العام. وهذا هو السبب في فائدة عملية القياس (deduction) وفيه يكون الانتقال من العام إلى العام أو من العام إلى الخاص. وبالإضافة إلى عملية الإستقراء (induction) وفيه يكون الانتقال من الخاص إلى الخاص أو من الخاص إلى العام. وقد تبقى الفلاسفة منذ التقديم يتناظرون في هل القياس يؤدي إلى معرفة جديدة. ويتضح لنا الآن أنه في بعض حالات على الأقل، يؤدي فعلاً إلى معرفة جديدة لأننا إذ كنا نعلم مقدماً أن اثنين واثنين أربعة دائماً ونعلم أن (برون) و (جونس) اثنان وأن (روبنص) و (سمث) اثنان فإننا نستطيع أن نستنبط بالقياس أن برون وجونس وروبنص وسمث أربعة. وهذه المعرفة جديدة، لاتتضمنها المقدمات التي بين أيدينا، لأن الحكم العام «اثنان واثنان يساوي أربعة»، ولم ينبئنا قط بأن هناك أشخاصاً هم برون وجونس وروبنص وسمث، والمقدمة الخاصة لم تنبئنا بأن هناك أربعة من الأشخاص في حين أن الحكم الخاص الذي استنتجناه بالقياس ينبئنا بالأمرين معاً.

ولكننا إذ أخذنا المثل المعهود للقياس الذي كثيراً ما يأتي في كتب المنطق وهو «كل إنسان فإن وسقراط إنسان، إذن سقراط فان»، فإن يقيننا بجدة المعرفة هنا أضعف مما في المثل السابق. لأن ما نعلمه في هذه الحالة من غير شك هو أن أشخاصاً، أ، ب، ج، أشخاص قانون لأنهم قد ماتوا بالفعل. فإذا كان سقراط واحداً منهم، فمن السخف أن نسلك طريقاً دائرياً معتمدين على «كل إنسان فان» لنصل إلى النتيجة أن سقراط من المحتمل فان. وإذا كان سقراط ليس واحداً من الأشخاص الذين يقوم قياسنا عليهم،

فإنه خير لنا أن يأتي تدليلنا من أ، ب، جـ، رأساً إلى سقراط، من أن نسلك الطريق الملتوى الاعتماد على الحكم العام «كل إنسان فان» لأن احتمال كون سقراط فانياً أكبر اعتماداً على الحقائق التي بين أيدينا، من احتمال كون كل إنسان قانياً. وهذا واضح لأنه إذا كان إنسان فانياً فسقراط فان، ولكن إذا كان سقراط فانياً، فإن هذا لا يترتب عليه كل إنسان فان ومن ثم فأننا إذا جعلنا تدليلنا استقرائياً خالصاً نصل إلى النتيجة القائلة بأن سقراط فان بدرجة أقرب إلى اليقين من إتخاذ طريق «كل إنسان فان» لنطبق القياس عليها.

وهذا يصور الفرق بين الأحكام العامة التي نعرفها بصورة أولية مثل اثنان واثنان أربعة وبين التعميمات التجريبية، مثل «كل إنسان فان» فالقياس بالنسبة إلى الأولى هو الطريقة المناسبة في التدليل، أما بالنسبة إلى الأخير فالاستقراء أفضل نظرياً، ويؤدي إلى زيادة الثقة بصدق النتيجة لأن كل التعميمات التجريبية أقل يقيناً من الحالات الجزئية لها.

وقد رأينا الآن أن هناك أحكاماً نعرفها بصورة أولية، وأن من بين هذه الأحكام، أحكام التي يجب أن نوجه إليها عنايتنا بعد هذا هي، كيف يمكن أن تكون. لنا مثل هذه المعرفة؟ وعلى وجه الخصوص كيف تكون المعرفة بالأحكام العامة في الحالات التي لم نمحص فيها جميع الأمثلة والتي لانستطيع في الحقيقة أن نمحصها لأن عددها غير متناه؟ هذه المسائل التي أبرزها لأول مرة الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) مسائل شائكة وهي ذات أهمية تاريخية.

## المعرفة الأولية ممكنة

يعد «إمانوئل كانط» أعظم الفلاسفة المحدثين، فقد عاصر حرب  
السنين السبع والثورة الفرنسية ولكن هذه الأحداث لم تحل وبين مواصلة  
تدريس الفلسفة في مدينة كونيغز بيرج في بروسيا الشرقية، وأبرز إنتاجه  
إبتكاره ما سماه الفلسفة النقدية، التي بدأ فيها بإفترض وجود أنواع مختلفة  
للمعرفة، ثم تسأل عن كيفية إمكان مثل هذه المعرفة واستنتج من جواب هذا  
السؤال نتائج ميتافيزيقية كثيرة تتعلق بطبيعة العالم، أما صحة هذه النتائج  
فقد تكون موضع شك عظيم ولكنه بلا ريب يستحق التقدير لأمرين الأول  
لإدراكه أن لنا معرفة أولية وهذه ليست محض معرفة تحليلية بحيث أن ضدها  
يناقض نفسه والثاني أنه أوضح الأهمية الفلسفية لنظرية المعرفة.

وقد كانت النظرية السائدة قبل عصر كانت أن أى معرفة أولية يجب أن  
تكون تحليلية، وما تدل عليه هذه العبارة يمكن أن يوضح بالأمثلة الآتية : إذا  
قلت الرجل الأصلع رجل والشكل المستوى شكل، والشاعر الضعيف شاعر،  
فإن هذه الأحكام تحليلية محضة، فكل موضوع فى الجمل قد نسبت إليه  
صفتان على الأقل أفردت إحدهما وأثبتت له ومثل هذه الأحكام تعد تافهة  
ولا تجرى فى الحياة الراهنة إلا على لسان خطيب يمهد السبيل لجدال  
سوفسطائى، وإنما تسمى أحكاماً تحليلية لأننا نصل إلى المحمول بمجرد  
تحليل الموضوع وقبل عصر (كانط) كانت الفكرة السائدة أن الأحكام التى  
تكون متأكدين من أنها أحكام أولية هى من هذا النوع، ذلك أن كل منها  
محمولاً لا يعدو أن يكون جزءاً من الموضوع الذى يثبت له ذلك المحمول،  
وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن نقع فى تناقض ظاهر إذا حاولنا أن ننكر أى



حكم نعرفه معرفة أولية فمن المؤكد أن الحكم، (الرجل الأصلع ليس أصلع) حكم يثبت وينفى الصلح فى الرجل نفسه، وهو لذلك يناقض نفسه، وعلى هذه الصورة فقانون إمتناع التناقض الذى ينص على أنه لايمكن أن يملك شئ صفة ولايملكها فى وقت واحد تبعاً لرأى الفلاسفة الذين جاءوا قبل كانت قانون يكفى وحده لتقرير صدق جميع المعارف الأولية.

أما هيوم (١٧١١-١٧٧٦) الذى كان سابقاً كانط والذى قبل النظرية السائدة حول شروط المعرفة الأولية، فقد إكتشف أن الصلة (بين الموضوع والمحمول) كثير من الحالات التى كان يظن سابقاً أنها تحليلية وخاصة فى حالة العلة والمعلول. أما العقليون الذين جاءوا قبل هيوم فقد فرضوا أن المعلوم يمكن أن يستنبط منطقياً من العلة بمجرد أن يكون بين أيدينا معلومات كافية ولقد دلل هيوم وكان على صواب فى هذا كما هو مقرر الآن على أن هذا لايمكن أن يحدث (أى أنه لايمكن إستنباط المعلوم من العلة منطقياً) ومن ثم فقد استنتج الحكم المشكوك فيه كثيراً وهو أننا لانستطيع أن نعرف أى شئ معرفة أولية حول الصلة بين العلة والمعلول ولقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كانت الذى تربى فى أحضان العقلين فجد فى أن يجد جواباً لهذا الشك وقد أدرك أن الصلة بين العلة والمعلول تركيبية وليست تحليلية وليس ذلك فقط بل أن الأحكام الرياضية والهندسية هى أيضاً تركيبية وليست تحليلية، ففى كل هذه الأحكام لايرودى تحليل الموضوع إلى الكشف عن المحمول، والمثال الذى يكثر من إيراده هو (٥ زائد ٧ يساوى ١٢) فقد بين بحق أن ٥، ٧ يجب أن تجمعا معاً لتعطينا النتيجة ١٢، فالفكرة ١٢ ليست متضمنة فيهما ولافى إضافتهما معاً، وهكذا إنتهى إلى هذه النتيجة، أن كل الرياضيات المحضة ولو

أنها معارف أولية فهي تركيبية ولقد ولدت هذه النتيجة مشكلة جديدة حاول كانت أن يجد حلالها.

والسؤال الذى عرضه كانت فى إبتداء فلسفته وهو «كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟» هو سؤال ممتع وعسير ولا بد لكل فلسفة تقوم على الشك المحض أن نجد له جواباً ما، وجواب التجريبيين الذى يقول أن معارفنا الرياضية يمكن إستخلاصها بالإستقراء من الحالات الجزئية رأيناها سابقاً غير كاف لسببين، أولاً أن صحة مبدأ الإستقراء نفسه لا يمكن أن يبرهن عليها بالإستقراء، وثانياً أن الأحكام الرياضية العامة مثل اثنان واثان دائماً أربعة، يمكن أن نستيقن بتأمل مثال واحد ولا تزيد معرفتنا بتعداد حالات أخرى، تظهر فيها صحة هذه الأحكام، فمعرفتنا بالأحكام العامة الرياضية، (ومثل هذا ينطبق أيضا على المنطلق) يجب أن نفسرها بطريقة تختلف عن تفسيرنا لمعرفتنا (وهى محض معرفة احتمالية) بالتعميمات التجريبية، كقولنا «كل إنسان فان».

فالمشكلة نشأت من أن مثل هذه المعرفة معرفة عامة، بينما كل تجربة هى جزئية، ولقد يبدو غريباً أننا نستطيع أن نعرف مقدما بعض الحقائق عن الأشياء الجزئية التى لم تمر فى تجاربنا إلى الآن ولكنه ليس من السهل الشك فى أن المنطلق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأمور، فنحن لانعرف من سيكون سكان لندن بعد مائة سنة ولكننا نعرف أن أى اثنين منهم أو اثنين آخرين سيؤلفون أربعة، فهذه القدرة الظاهرة لتوقع الحقائق عن الأشياء التى لم تجربها قدرة مذهشة حقا، أما حل كانت للمشكلة ولو أنه ليس صحيحاً فى رأى فهو حل ممتع، وكيفما كان الأمر فهو حل شديد الصعوبة يفهمه الفلاسفة على وجوه شتى وقصارى ما نستطيعه أن نعرف

هذه المشكلة عرضاً موجزاً ولو أن أغلب شراح كانت برون فى ذلك تضليلاً.

وقد ارتأى كانت أن فى كل تجربة فى تجاربنا عنصريين متميزين، أحدهما راجع إلى الموضوع أى إلى ما ندعوه الشئ المادى والآخر راجع إلى طبيعتنا الخاصة، وقد رأينا عند البحث فى المادة والحقائق الحسية أن الشئ المادى يختلف عما يقترن به من الحقائق الحسية، وأن الحقائق الحسية يجب اعتبارها نتيجة للتفاعل بين الشئ المادى ونفوسنا، وإلى هذا الحد ترانا متفقين مع كانت فى ذلك ولكن أهم ما تميز به كانت طريقته فى تعيين مقدار مالنا وما للأشياء المادية من نصيب فى هذا التفاعل، فهو يرى المادة الأولى كما تظهر فى الإحساس (كاللون والصلابة) راجعة إلى الشئ المادى وأن ما نقدمه نحن إنما هو الترتيب الزمانى والمكانى؛ وكل العلاقات بين الحقائق الحسية التى تنتج من مقارنة بعضها ببعض أو من اعتبار علة للآخر أو غير ذلك من العلاقات، وحجته الرئيسية فى تأييد هذا الرأى هى أن لنا كما يبدو معرفة أولية عن المكان والزمان والعلية والمقارنة ولكن ليس لنا مثل هذه المعرفة الأولية عن المادة الأولى للإحساس، وهو يقول أننا يمكن أن نكون على يقين من أن أى شئ تجربة لابد أن تظهر له الصفات التى أثبتناها له فى معرفتنا الأولية، ذلك لأن هذه الصفات راجعة إلى طبيعتنا الخاصة ولذلك لايمكن أن يمر شئ فى تجاربنا بدون أن يكتسب تلك الصفات.

أما الشئ المادى فقد دعاه كانط (الشئ بذاته)<sup>(١)</sup> وهو يرى أنه غير

---

(١) الشئ بذاته عند كانط هو مطابق فى التحديد للشئ المادى فى كونه سبباً للإحساسات ولكنه غير مطابق له فيما يتعلق بالصفات المستنبطة من التحديد، ذلك لأن كانت يرى أن فى وسعنا أن نعرف أن جميع المقولات لا تنطبق على الشئ بذاته. (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة).



قابل للمعرفة مطلقاً أما ما يمكن أن يكون معروفاً لنا فهو الشيء كما يدخل في نطاق تجاربنا وهو ما دعاه (الظاهرة) ، فالظاهرة وهي نتاج مشترك منا ومن (الشيء بذاته) لا بد أن يكون لها هذه الصفات التي تعود إلينا ولذلك لا بد أن تطابق هذه الظاهرة معرفتنا الأولية ومن ثم فهذه المعرفة ولو أنها تصدق على جميع تجاربنا الواقعية والممكنة يجب أولاً نفترض أنها تنطبق على التجربة الخارجية، فعلى الرغم من وجود معرفتنا الأولية لانستطيع أن نعرف أى شيء عن الشيء بذاته أو عن الشيء الذى لا يمكن أن يدخل في نطاق التجربة، وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق ويوائم بين آراء العقليين وحجج التجريبيين.

وبغض النظر عن الأدلة الفرعية التى يمكن أن يعرض لها النقد فى فلسفة كانت، فهناك إعتراض أساسى يبدو أنه يقضى على رأى محاولة لبحث مشكلة المعرفة الأولية بهذه الطريقة.

والأمر الذى يجب أن نعلله هو تيقننا أن الحقائق لا بد أن تجرى دائماً على وفق ما يقرره المنطق والحساب، والقول بأن المنطق والحساب من نتاج أنفسنا لا يحل المشكلة فطبيعتنا هى كأى حقيقة أخرى من حقائق العالم الموجود ولا يمكن أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ستبقى ثابتة بدون تغيير فقد يحدث إذا كان كانت على صواب أن طبيعتنا غداً ستتغير حتى تجعل الاثنين والاثنين تساوى خمسة، وإمكان هذا الفرض لم يخطر ببال كان، ومع ذلك فإمكانه يقوض ما حرص كانت على أن يثبته ويؤكدده للأحكام الرياضية من اليقين والشمول، ومن الحق أن هذه الإمكانية أو هذه الصورية لاتستقيم مع رأى كانط فى أن الزمن نفسه صورة مفروضة على

الظواهر من قبل المدرك، حتى أن الذات الحقيقية ليس لها زمن، وليس لها غد ولكن يلزمه أن يفرض أن النظام الزمني للظواهر تقرر صفات الشيء الذى هو وراء الظواهر، وهذا يكفى لتأييد رأينا.

وفضلا عن ذلك فالتفكير يهديننا إلى أنه إذا كانت المعتقدات الحسائية صادقة فإنها يجب أن تنطبق على الأشياء بالتساوى سواء فكرنا فيها أو لم نفكر، فشيئان ماديان وشيئان ماديان آخران يجب أن يكون مجموعهما أربعة حتى ولو لم تدخل الموضوعات المادية فى نطاق تجاربنا، وتقرير هذا يكفى بلا ريب ضمن حدود ما نقصده حينما نقرر أن اثنين واثنين مجموعهما أربعة، وصدق هذا الحكم لا يداخله شك كصدق الحكم بأن ظاهرتين وظاهرتين أخريين يساويان أربع ظواهر، وهكذا نرى أن حل كانت يسرف فى تحديد مجال أحكام المعرفة الأولية، بالإضافة إلى فشله فى محاولة توضيح التيقن منها.

فإذا تجاوزنا الآراء الخاصة التى دعا إليها كانت، نرى أن الشائع بين الفلاسفة زعمهم أن ماهو أولى هو ذهنى أى يتعلق بالطريقة التى لابد أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأى حادثة من حوادث العالم الخارجى، وقد لاحظنا فى الفصل السابق المبادئ الثلاثة التى تدعى عادة قوانين الفكر. والرأى الذى هدانا إلى تسميتها هكذا رأى طبيعى، ولكن هناك أسباباً أخرى قوية تحمّلنا على الظن بأن هذا الرأى غير صحيح، ولنأخذ مثلاً على ذلك قانون إمتناع التناقض فهذا القانون يوضح عادة بالشكل الآتى : (لا يمكن أن يكون أو لا يكون معاً) ويقصد به بيان أن أى لا يمكن أن تكون له فى وقت واحد صفة ولانكون، أى تثبت له صفة وتنفى فى وقت واحد، ولنضرب لذلك

مثلاً إذا كان هناك شجرة وكانت شجرة زان فلا يمكن ألا تكون شجرة زان. وإذا كانت منضدتي مستطيلة فلا يمكن أن تكونن غير مستطيلة وهكذا، والذي جعل من الطبيعي أن يعد هذا المبدأ من قوانين الفكر، هو أننا بالتفكير أكثر منا بالملاحظة الخارجية قد وصلنا إلى الإقناع بضرورة صدقة، فإذا تأكدنا من أن شجرة زان فلسنا في حاجة إلى أن نكرر النظر إليها لتأكد من أنها ليست في نفس الوقت شجرة زان، فالفكرة وحده يجعلنا نعرف أن هذا مستحيل. ولكن القول بأن قانون إمتناع التناقض قانون من قوانين الفكر قول مع ذلك غير صحيح، فما نعتقه حين نعتقد قانون إمتناع التناقض ليس هو، أن من طبيعة العقل أن يعتقد قانون إمتناع التناقض بالضرورة، فهذا الاعتقاد بقانون إمتناع التناقض، فالاعتقاد بقانون إمتناع التناقض هو إعتقاد يتعلق بالأشياء وليس بالأفكار فقط، وبعبارة أخرى أن أعتقدنا بقانون إمتناع التناقض ليس معناه الاعتقاد بأنه إذا فكرنا في شجرة ما على أنها شجرة زان فإننا لانستطيع أن نفكر فيها في نفس الوقت على أنها ليست بشجرة زان بل معناه الاعتقاد بأنه إذا كانت شجرة ما هي شجرة زان فإنه لا يمكن أن تكون هذه الشجرة ليست بشجرة زان في نفس الوقت وعلى ذلك فقانون إمتناع التناقض يتعلق بالأشياء ولا يدور حول الأفكار فقط وعلى الرغم من أن الإعتقاد بقانون إمتناع التناقض هو فكرة فالقانون نفسه ليس بفكرة بل هو حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة في العالم، وإذا كان قانون إمتناع التناقض الذي نعتقه لا يصدق على الأشياء الموجودة في العالم فإن كوننا مضطرين إلى التفكير في أنه صحيح لا يكفي لإثبات صحته، ومن هذا يتضح أن هذا القانون ليس قانوناً من قوانين الفكر.

ومثل هذا التدليل يمكن أن ينطبق على أى حكم أولى، فحينما نحكم



أن اثنين واثنين هما أربعة فإن هنا حكم لا يدور حول أفكارنا بل يدور حول الأشياء الزوجية الموجودة بالفعل أو الممكنة الوقوع، وكون أذهاننا مركبة بحيث نعتقد أن اثنين واثنين هما أربعة ولو كان هذا صحيحاً - ليس هو مانقصده بالتأكيد حينما نقرر أن اثنين واثنين هما أربعة، ومامن حقيقة تتعلق بتركيب أذهاننا تكفل صدق هذا الحكم وهو أن اثنين واثنين يساويان أربعة وعلى ذلك فمعرفةنا الأولية إن لم تكن مغلوطة فهي ليست مجرد معرفة حول تركيب عقولنا بل أنها يمكن أن تنطبق على أى شئ يحتوى عليه العالم سواء كان ذهنياً أو غير ذهنى.

وأنه ليبدو أن كل معارفنا الأولية تتعلقن بأشياء (entities) ليس لها وجود فى العالم المادى أو العالم العقلى، وهى التى تتضمن الكيفيات والعلاقات، فافرض مثلاً أننى فى غرفتى، فأنا موجود، وغرفتى موجودة ولكن هل (فى) موجودة، ومع ذلك فمن الواضح أن كلمة (فى) لها معنى فهى تدل على العلاقة التى تربط بينى وبين غرفتى، وهذه العلاقة هى شئ ما لانستطيع أن نقول أنه موجود بنفس المعنى الذى به أكون أنا والغرفة موجودان، فالعلاقة (فى) هى شئ ما نستطيع أن نفكر فيه أو نفهمه، ذلك أننا إذا لم نستطع أن نفهمه لانستطيع أن نفهم معنى الجملة (أنا فى حجرتى) وقد رأى كثير من الفلاسفة الذين تابعوا كانت أن العلاقات هى من عمل العقل وأن الأشياء بذواتها ليس لها علاقات ولكن العقل هو الذى يجمع بينها فى عملية فكرية واحدة ويوحد بذلك العلاقات التى يحكم على الأشياء بأنها تحتويها.

ومهما يكن هذا الرأى فهو مثار لاعتراضات شبيهة بالاعتراضات التى

أثرناها من قبل ضد كانت، فمن الواضح أن الفكر ليس هو الذى ينتج  
صدق الحكم «أنا فى حجرتى» فقد يكون صحيحاً أن حشرة فى حجرتى ولو  
لم أعرف أنا والحشرة وأى كائن غيرنا هذه الحقيقة «لأن هذه الحقيقة»  
تتعلق فقط بالحشرة والحجرة ولا تعتمد على شئ آخر، فالعلاقات كما  
سنرى بوضوح فى الفصل الآتى لا بد أن يكون لها عالم آخر غير العالم  
المادى أو العالم العقلى، وهذا العالم أهميته عظيمة جداً للفلسفة؛ وخصوصاً  
فيما يتعلق بمشاكل المعرفة الأولية. وفى الفصل الآتى سنتصرف للكشف  
عن طبيعة هذا العالم وصلته بالمشاكل التى تناولناها بالبحث.

## عالم الكليات

حول معرفة الحقيقة رأينا أن للعلاقات كما يبدو وجوداً ولكنه على وجه ما يختلف عن وجود الأشياء المادية وعن وجود العقول وعن وجود الحقائق الحسية وفي هذا الفصل لآبدلنا أن نتأمل في ماهية هذا الوجود وفي الأشياء التي يكون لها هذا النوع من الوجود وسنبداً بهذا الجزء الأخير من المشكلة.

إن المشكلة التي نحن بصددّها الآن مشكلة قديمة جداً فأفلاطون أول من بحثها بحثاً فلسفياً (ونظرية المثل لأفلاطون تعد أول محاولة فلسفية لحل هذه المشكلة بالذات، وفي رأي أنها من أعظم المحاولات توفيقاً حتى الآن، والنظرية التي سنقررها فيما يلي هي إلى درجة كبيرة نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التي كشف الزمن عن ضرورتها.

والكيفية التي بدت بها هذه المشكلة لأفلاطون هي إلى حد ما كما يأتي : دعنا نتأمل مثلاً فكرة كفكرة العدالة، فإذا سألنا أنفسنا ما العدالة؟ فمن الطبيعي أن ننصرف إلى بحث أمثلة من الأعمال العادلة واحداً واحداً حتى يتسنى لنا أن نكشف عما تشترك فيه كل هذه الأعمال، فلا بد أن تكون هناك ماهية عامة تشترك فيها هذه الأعمال وهذه الماهية موجودة في كل ماهر عادل ولكنها لا توجد في أي شيء آخر، وبسببها تكون هذه الأعمال عادلة، وهذه الماهية التي تكون بها الأمور عادلة هي العدالة بذاتها أي الجوهر الخاص الذي ينتج عن إمتزاجه بوقائع الحياة اليومية الأعمال العادلة المختلفة المتعددة ونستطيع أن نقيس على ذلك أي كلمة يمكن أن تنطبق على الحقائق العامة كالبياض مثلاً، فإن هذه اكملة يمكن أن تنطبق على عدد من الأشياء الجزئية لأنها كلها تشترك في طبيعة أو جوهر عام،



وهذا الجوهر الخالص هو الذى سماه أفلاطون (المثال أو الصورة) ويجب ألا يظن أن (المثل) بهذا المعنى موجود فى العقول ولو أنها تدرك بالعقول ففكرة (العدالة) ليست هى بعينها الشئ العادل بل هى شئ آخر يختلف عن الأشياء الجزئية، ولكن الأشياء الجزئية، تشترك فيها وإذا لم تكن العدالة شيئاً جزئياً فلا يمكن أن توجد بذاتها فى العالم المحسوس وفضلاً عن ذلك فهى ليست بالشئ الزائل القابل للتغيير بل هى فى ذاتها أبدية ثابتة لا تفنى.

وهكذا إهتدى أفلاطون إلى وجود عالم فوق المحسوس، عالم أكثر حقيقة من عالم الظواهر، عالم المثل الذى لا يعتره تغيير، والذى هو حده يمد العالم المحسوس بما يملكه من ظل باهت للحقيقة.

فالعالم الحقيقى تماماً عند أفلاطون هو عالم المثل، لأننا إذا أردنا أن نصف هذه الأشياء التى نراها فى العالم المحسوس فأقصى ما نصل إليه أنها تشترك فى هذه أو تلك من المثل التى تتألف منها طبيعتها ومن ثم يكون من السهل علينا أن نلج باب التصوف، فقد نأمل فى حالة من حالات التجلى أن نرى المثل كما نرى المحسوسات وقد نتصور أن المثل موجودة فى السماء، والانتقال إلى هذه المراتب الصوفية طبعى جداً، ولكن أساس هذه النظرية قائم على المنطق وستناولها بالبحث على هذا الأساس.

إن كلمة (مثال) قد لحق بها على مر الأيام كثير من المعانى التى يبدو خطأها حينما تطبق على نظرية أفلاطون ولهذا سنستعمل كلمة (كليات) بدلاً من كلمة (مثل) لنصف ماعناه أفلاطون بكلمته، وحقيقة ماعناه أفلاطون بالمثل هى الكليات التى تقابل الجزئيات التى تعرض لنا فى العالم المحسوس، فنحن نطلق كلمة (جزئى) على عكس من يحس أو عما يشبهه فى طبيعته الخاصة ويقابل هذا الجزئى الكلى وهو الذى تشترك فيه جزئيات

كثيرة وله هذه الصفات التي تميز العدل والبياض من الأعمال العادلة والأشياء البيضاء.

فنحن حينما نمتحن الكلمات العامة نجد أن للاعلام تدل على الجزئيات بينما الأسماء الأخرى والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات والضمائر تدل على الجزئيات ولكنها مشتركة، ولانعرف الجزئيات التي تدل على جزئى أى على اللحظة الحاضرة ولكنها تشبه الضمائر فى أنها تدل على جزئى مشترك لأن الحاضر يكون دائماً متغيراً.

وسرى أنه لايمكن أن تكون جملة بدو كلمة على الأقل تدل على معنى كلى وأقرب مثل بذلك العبارة الآتية (أن أرغب فى هذا) فكلمة أرغب حتى فى مثل هذه العبارة تدل على كلى لأدنى ربما أرغب فى أشياء أخر وقد يرغب الآخرون فى أشياء أخرى كذلك، وهكذا كل الحقائق تتضمن كليات، وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات وإذا كانت كل كلمات القاموس تقريباً تدل على كليات، فمن العجيب أن يكون من النادر أن نرى غير طلاب الفلسفة يدركون مثل هذه الكليات فنحن عادة لاننعم النظر فى هذه الكلمات التي لاتشير إلى جزئيات حينما نراها فى جملة ما، وإذا اضطررنا إلى إمعان النظر فى كلمة تشير إلى كلى، فنحن عادة نفكر فيها باعتبارها تدل على جزئى من الجزئيات التي تندرج تحت كلى، فمثلاً حين نسمع هذه العبارة «لقد قطعت رأس شارل الأول» فمن الطبيعى أن نفكر فى شارل الأول، وفى رأس شارل الأول وفى عملية قطع رأس شارل الأول وهذه كلها جزئيات، ولكننا لانفكر عادة فيما يقصد كلمة رأس أو كلمة بقطع وكلاهما كلى ونحن نشعر أن مثل هذه

الكلمات ناقصة ويبدو أنها محتاجة إلى نص لكيما نستفيد منها في التعبير ومن ثم نجد ما يبرر عدم وقوفنا أمام هذه الكلمات طويلا حتى تفرضها علينا دراسة الفلسفة وتحملنا على إمعان النظر فيها.

ومن الممكن إجمالاً أن نقول من بين الفلاسفة من لا يحسبون عادة من الكليات إلا تلك التي تدل عليها الصفات والأسماء غير الإعلام في حين أن تلك التي تدل عليها الأفعال وحروف الجر يتجاوزها نظرهم في الغالب، ولا تلقى منهم إلا الإهمال، ولسنا بمبالغين أن نقول أن معظم البحوث الميتافيزيقية منذ اسبينوزا قد تأثرت بهذا الإهمال، أما كيف حصل ذلك فهو بإيجاز كما يأتي، يمكن القول إجمالاً أن الصفات والنكرات تدل على كفيات وخصائص الأشياء المقررة، بينما حروف الجر والأفعال تنصرف إلى الدلالة على العلاقات بين شيئين أو أكثر، فإهمال حروف الجر والأفعال أدى إلى الاعتقاد بأن كل حكم يمكن أن يعد أنه ينسب صفة من الصفات إلى شيء مفرد أكثر من أن يعد بأنه يدل على علاقة بين شيئين أو أكثر، ومن ثم كان هنالك من يزعم عدم وجود ما يعد علاقات بين الأشياء، وبناء على ذلك فإما أن يكون هناك شيء واحد في العالم، وإما أن يكون في العالم أشياء كثيرة ولكنها لا يؤثر بعضها في بعض لأن أي تأثير لبعضها في بعض يدل على وجود علاقة والعلاقات مستحيلة في رأيهم.

والرأي الأول هو الذي عرصه اسبينوزا وقال به في أيامنا هذه برادلي وفلاسفة آخرون كثيرون وهو ما يدعى بمذهب الوحدة والرأي الثاني هو ما قال به لينتز ولكنه ليس شائعة في أيامنا وهو ما يسمى بالمذهب الذري الروحي لأن كل واحد من الأشياء المنفصلة يسمى ذرة روحية وكلا هاتين



الفلسفتين المتعارضتين مهما يكونا ممتعتين فإنهما فى رأى متأتيتان من إهتمام مبالغ فيه بنوع واحد من الكليات، ذلك النوع الذى تمثله الصفات فى الاعلام لا الأفعال والحروف.

وفى الحقيقة إذا وجد من يحرص على أن ينكر إطلاقاً أن كليات فإننا نجد أنفسنا عجازين على البرهنة على وجود مثل هذه الكيفيات أى الكليات التى تتمثل فى الصفات والأسماء غير الاعلام بينما نستطيع البرهنة على ضرورة وجود العلاقات أى ذلك النوع من الكليات الممثلة عادة فى الأفعال وحروف الجر ولناخذ مثلاً على الكلى وهو البياض، فإذا كنا نعتقد بوجود مثل هذا الكلى فأتنا نقول أن الأشياء تكون بيضاء، لأن فيها صفة البياض على أن بيركلى وهيوم قد أنكرا بشدة هذا الرأى وتبعهما فى ذلك من أتى بعدهما من التجريبيين المتأخرين.

وقد إتخذ إنكارهما شكل عدم الاعتراف بوجود (الأفكار المجردة) فهما يقولان أننا حينما نفكر فى البياض نؤلف صورة لشيء جزئى أبيض ثم نجعل هذا الجزئى موضع استدلالنا بشرط ألا نستتج أى شيء عنه لا يصدق على أى شيء أبيض غيره وهذا وصف يصدق بلاشك على عملياتنا الذهنية الحقيقية ففى الهندسة مثلاً إذا أردنا أن نبرهن على شيء تشترك فيه المثلثات جميعها نرسم مثلثاً ما ونحاول أن نثبت فيه ذلك الشيء مفضلين أى صفة لا يشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى وكثيراً ما يجد المبتدئ أن من المفيد له لكى يأمن الخطأ أن يرسم عدة مثلثات لا يشبه أحدها الآخر يقدر الإمكان ليتأكد من أن تدليله ينطبق عليها جميعاً، ولكننا نلتقى بصعوبة أول ما نسأل أنفسنا كيف نعرف أن شيئاً ما يكون أبيض أو مثلثاً، فإذا أردنا أن نتجنب الكليين البياض والتثليث، ينبغى أن نختار بقعة بيضاء أو مثلثاً معيناً

ونقول أن أى شئ يكون أبيض أو مثلثا إذا كان يتشابه تماماً مع هذا الشئ الجزئى الذى اخترناه ولكن هذا التشابه المطلوب لا بد أن يكون كلياً فإذا وجدت أشياء كثيرة بيضاء فالتشابه يجب أن يكون بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الجزئية وهذا وهو (صفة الكلى) ومن العبث أن نقول أن لكل زوج تشابهاً يختلف عن تشابه الزوج الآخر لأن علينا حينئذ أن نقول بأن هذه المتشابهات كل منها يشبه الآخر وسنضطر أخيراً إلى الاعتراف بأن التشابه شئ كلى، فعلاقة التشابه إذن لا بد أن تكون كلياً حقيقياً وباضطرارنا إلى الإقرار بهذا الكلى نرى أنه ليس بذى قيمة أن نلجأ إلى إختراع نظرياً صعبة غير ملائمة لتجنب الإقرار بكليات مثل البياض والتثليث ولقد فشل بيركلى وهيوم فى إدراك هذا الذى يدحض إنكارهما للأفكار المجردة، لأنها كمعارضيهما فكراً فى الكيفيات وأغفلا مطلقاً العلاقات باعتبارها كليات وهذه ناحية أخرى يبدو فيها العقليون أقرب إلى الصواب من التجريبيين بالرغم من أن إستنتاجات العقليين - بسبب إغفال أو إنكار العلاقات - كانت أقرب إلى الخطأ من إستنتاجات التجريبيين.

وإذا كنا قد رأينا الآن أنه لا بد أن يكون هناك أشياء تعد كليات، فالنقطة الثانية التى تتطلب البرهنة هى أن وجود هذه الكليات ليس ذهنياً فقط، ويقصد بذلك أن وجود أى شئ من هذه الكليات مستقل عن كونه موضوع إدراك بأى صورة من الصور، ولقد أُلْمِنا إلى هذا الموضوع فى نهاية الفصل السابق والآن لا بد لنا من بسط البحث فى نوع وجود هذه الكليات.

ولنتأمل هذه العبارة «أدنبرة شمال لندن» نجد أن فيها علاقة بين مكانين ومن الواضح أن هذه العلاقة لها وجود مستقل عن معرفتنا بها، فمتى وصلنا إلى المعرفة بأن أدنبرة شمال لندن فإننا نصل إلى شئ له إتصال بأدنبرة

ولندن فقط وعلمنا بهذا الشيء لا يكفي لأن يكون علة لصدق هذا الحكم بل على العكس يقتصر على إدراك حقيقة موجودة من قبل أن نعلمها، فهذا الجزء من سطح الأرض الذى تقع فيه أدنبرة يجب أن يكون شمال الجزء الذى تقع فيه مدينة لندن حتى ولو لم يوجد كائن من كان يعرف شيئاً عن الشمال أو الجنوب وحتى لو خلا الكون من القول، وهذا رأى ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا رأى ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا الإنكار قائماً على ما أدلى به بيركلى أو كانت من حجج، ولقد تأملنا هذه الحجج وقررنا أنها غير كافية، ولنا إذن أن نفترض صدق عدم وجود شيء ذهنى متضمن فى القول بأن أدنبرة شمال لندن، ولكن هذا القول يتضمن العلاقة (شمال كذا)، وهى من الكليات، وأنه لمن المستحيل ألا يتضمن هذا الحكم جميعه شيئاً ذهنياً إذا كانت العلاقة (شمال كذا) التى هى جزء مؤلف من الحكم تتضمن أى شيء ذهنى، ومن هنا لابد لنا أن نقرر أن العلاقة شأنها شأن المتعلقات التى تتصل بها لا يقوم على الفكر بل تتصل بعالم مستقل يدركه الفكر ولكنه لا يوجد.

وهذا الإشتتاج على كل حال تعترضهن صعوبة أن العلاقة (شمال كذا) ليست كما يبدو وموجودة بنفس المعنى الذى تكون فيه لندن وأدنبرة موجودتين فإذا سألنا أنفسنا أين ومتى توجد هذه العلاقة؟ فالجواب يجب أن يكون «ليس لوجودها مكان ولا زمان، فلا يوجد مكان ولا زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة (شمال كذا) وهى ليست فى أدنبرة ولا فى لندن بل إنما تربط الاثنين معاً، فهى محايدة بينهما، وكذلك لانستطيع أن نقول أنها موجودة فى زمن معين، ولكن أى شيء يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطنى إختلافاً أساسياً عن مثل هذه الأشياء التى تدرك بالحواس أو بالتأمل



الباطنى فهى ليست فى زمان ولا فى مكان وليست مادية ولا عقلية ولكنها مع ذلك شىء ما.

وهى إلى حد بعيد ضرب من الكليات التى ظن كثير من الناس أنها أمور عقلية فى الحقيقة فنحن نفكر فى الكلّى، وتفكيرنا تبعاً لذلك موجود بالمعنى العادى تماماً كأي عملية عقلية أخرى، فأفرض على سبيل المثال أننا نفكر فى البياض فنحن حينئذ نستطيع أن نقول على وجه ما أن البياض موجود فى عقولنا وهنا يعترضنا الغموض نفسه كما لاحظنا سابقاً مناقشة أقوال بيركلى فى الفصل الرابع، وبمعنى أدق ليس البياض هو الذى فى عقولنا بل الذى فى عقولنا عملية التفكير فى البياض، فالغموض الذى اتصل بكلمة (فكرة) والذى لاحظناه فى الوقت نفسه، يسبب هنا شيئاً من الخلط والإضطراب أيضاً، ففى أحد معانى هذه الكلمة أى المعنى الذى فيه يدل الكلمة على موضوع لعملية فكرية يكون البياض (فكرة) ومن ثم إذا لم نأخذ خذرنّا أمام هذا الغموض فإننا قد نصل إلى التفكير بأن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أى أنه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهى إلى حساب أن البياض شىء عقلى، ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أى أنه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهى إلى حساب أن البياض شىء عقلى، ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض صفته الأساسية وهى الكلية فعملية تفكير لرجل واحد نختلف عن البياض صفته الأساسية وهى الكلية فعملية تفكير لرجل واحد نختلف بالضرورة عن عملية التفكير وليس موضوعاً للتفكير فلا يمكن لاثنيين مختلفين أن يتفقا فى التفكير فيه كما لا يمكن لرجل واحد أن ينفق تفكيره فيه فى وقت ما مع تفكيره فى وقت آخر، ذلك أن ما تشترك فيه جميع

الأفكار حول البياض إنما هو موضوعها، وهذا الموضوع غير الأفكار بل يختلف عنها جميعاً فالكليات إذن ليست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير.

وسنجد أن ما ييسر لنا الأمر أن نقتصر على وصف الأشياء بأنها موجودة متى كان لها زمن أى حينما نشير إلى زمن تكون فيه موجودة (دون أن يستثنى كلها موجودة، ولكن الكليات ليست موجودة بهذا المعنى، فنحن سنقول أن لها كينونة حين يراد بالكينونة شئ يقابل الوجود الزمنى أى أن وجودها لا يقترون بزمن ما.

فعالم الكليات يمكن وصفه إذن بأنه عالم الكينونة وهو عالم ثابت غير قال للتغير محكم دقيق فيه متعة للرياضيين والمناطق وبناء النظم الميتافيزيقية وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة، أما عالم الظواهر فهو زائل ومبهم ليس له معالم واضحة ولا يجرى على نسق واضح من النظام والترتيب، ولكنه يشتمل على كل الأفكار والمشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية، وكل ما يمكن أن يصدر عنه الخير أو الشر وكل ما يغير فى قيم الحياة العالم، والنظر فى هذا العالم أو ذلك وتأمله أمر يعود إلى المزاج والطبع، فإذا كنا نؤثر النظر فى عالم الكليات بدالنا العالم الآخر كأنه ظل باهت لهذا العالم الذى نفضله، ومن العسير أن يستحق وصفنا له بأنه عالم حقيقى على أى وجه من الوجوه، وفى الحق أن كلا من العالمين يستدعى من النظر والاهتما من دون تحيز فكلاهما حقيقى وكلاهما هام للباحث فيما وراء الطبيعة، ولا بد لنا حينما نبدأ بالتمييز بين العالمين أن نتأمل العلاقات بينهما.

ويجب علينا أولاً أن ننعم النظر فى معرفتنا بالكليات.

## معرفتنا بالكماليات

وحيثما نتأمل معرفة فرد في وقت معين نجد أن الكليات كالجزيئات يمكن تقسيمها إلى ما نصل إليه بطريق المعرفة المباشرة، وما نصل إليه بطريق الوصف وما لانصل إليه بكليهما.

ولنتأمل أولاً معرفة الكليات التي نصل إليها بطريق المعرفة المباشرة، فمن الواضح إبتداءً أننا على معرفة مباشرة بالكليات كالأبيض، والأحمر، والأسود والحلو والمر والصلب ... إلخ. أي أننا على معرفة بالكيفيات التي تمثلها لنا الحقائق الحسية فحينما نرى بقعة بيضاء لأول مرة نكون على معرفة مباشرة بتلك البقعة ولكننا برؤيتنا بقعاً بيضاً كثيرة نستطيع بسهولة أن نصل إلى تجريد البياض الذي تشترك فيه جميع البقع البيضاء، ومتى أستطعنا هذا التجريد نكن قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض، ومتى أستطعنا هذا التجريد نكون قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض، وعلى هذا النمط نستطيع أن نصل إلى معرفة مباشرة بكليات أخرى مماثلة، وكليات هذا النوع هي التي تسمى (بالكيفيات المحسوسة) (sensible qualities) وهذه الكليات أو الكيفيات المحسوسة يمكن أن تدرك عن طريق التجريد بجهد أقل من الجهد الذي يبذل لإدراك الكليات الأخرى، وتبدو هذه الكليات أقل إنفصالاً عن جزئياتها من الكليات الأخرى.

ثم نعود الآن إلى العلاقات أو النسب فنجد أن أيسرها على الفهم تلك العلاقات التي تربط بين أجزاء مختلفة لحقيقة حسية، ومركبة فمثلاً أستطيع بلمحة واحدة أي أرى أن جميع الصفحة التي أكتب عليها وبذلك تكون كل الصفحة قد احتوتها حقيقة حسية واحدة، ولكنني أشعر أن بعض أجزاء الصفحة على يسار البعض الآخر وأن بعضها فوق البعض الآخر، فعملية



التجريد فى هذه الحالة تتدرج على النحو الاتى، أنا أرى على التعاقب عدداً من الحقائق الحسية كل جزء منها يكون على يسار الجزء الآخر، وأنا أدرك - كما فى حالة البقع البيضاء - أن كل الحقائق الحسية تشترك فى شئ، ما وأرى بعملية التجريد أن هذا الشئ المشترك بينها إنما هو علاقة معينة تربط بين أجزائها، أى العلاقة التى أدعوها «كون الشئ إلى اليسار كذا» وفى هذه الحالة أصير على معرفة مباشرة بالعلاقة الكلية.

وبالمثل أكون على معرفة بعلاقة (القبل والبعد فى الزمن) فأفرض أننى أسمع قرع الأجراس، فحينما أسمع صلصلة الجرس الأخير فإننى أستطيع أن أحتفظ بهذه السلسلة من الصلصلات، وأستطيع أن أدرك أن صلصلة الأجراس الأولى كانت قبل صلصلة الأجراس الأخيرة، ومثل هذا يقال من الذاكرة فأنا أدرك أن ما أتذكره الآن حدث فى وقت سابق على الوقت الذى أنا فيه، فأنا أستطيع أن أجرد من أى واحد من هذه المصادر العلاقة الكلية (للقبل والبعد) بنفس الطريقة التى جردت بها العلاقة (كون الشئ على يسار كذا)، فمن ذلك نرى أن العلاقات الزمنية كالعلاقات المكانية هى مما نكون على معرفة مباشرة به.

وهناك علاقة أخرى نكون على معرفة مباشرة بها بالطريقة نفسها وهى علاقة المشابهة، فإذا رأيت لونين أخضرين فى وقت واحد فإننى أستطيع أن أرى أن أحدهما يشبه الآخر، وإذا رأيت أيضاً فى الوقت نفسه لوناً أحمر فإننى أستطيع أن أخط أن كلا من اللونين الأخضرين أكثر شبهاً بالآخر من اللون الأحمر، وفى هذه الحالة أكون على معرفة مباشرة بعلاقة (المشابهة الكلية).

وكما تقوم بين الجزئيات علاقات كذلك تقوم بين الكليات علاقات يمكن أن نكون على وعى مباشر بها، ولقد ثبت لنا الآن أننا نستطيع أن ندرك أن المشابهة بين لونين أخضرين أشد من المشابهة بين لون أخضر وآخر أحمر، فنحن هنا نتناول علاقة بين علاقيتين تدعى «أشد من» فمعرفتنا بمثل هذه العلاقات ولو أنها تتطلب مقدرة على التجريد أعظم مما تتطلبه لإدراك كيفيات الحقائق الحسية تبدو أنها معرفة مباشرة، وأنها (على الأقل في بعض الحالات) لا يخامرها شك كما هي الحال في إدراك كيفيات الحقائق الحسية نفسها، فهناك إذن معرفة مباشرة بالكليات كما أن هناك معرفة مباشرة بالحقائق الحسية.

والآن وقد عدنا إلى مشكلة المعرفة الأولية التي تركناها بدون حل حينما بدأنا النظر في الكليات، نجد أنفسنا في وضع نستطيع فيه أن نعالجها علاجاً مقنعاً ما كنا لنستطيعه من قبل، ولنرجع الكرة إلى القضية «اثنان واثنان أربعة» فمن الواضح كما قلنا سابقاً أن هذه القضية تقرر وجود علاقة بين الكلّي (اثنان) والكلّي (أربعة) وهذا يوحي بالحكم الذي سنحاول الآن إثباته وهو «كل معرفة أولية لا تتناول إلا العلاقات بين الكليات» وهذا الحكم عظيم الأهمية لأنه يمهد لنا السبيل إلى حل مشاكلنا السابقة التي تتعلق بالمعرفة الأولية.

والحالة الوحيدة التي يبدو فيها هذا الحكم لأول وهلة كأنه غير صحيح هي الحالة التي ينص فيها حكم أولى على أن كل الجزئيات التي تتصل بجنس واحد يمكن أن تنسب إلى جنس آخر، وبعبارة أخرى أن جميع الجزئيات التي لها خاصية معينة ولا نبحت في الخاصية نفسها، فإذا

أخذنا القضية التي كنا بصدددها وهي «اثنان واثان أربعة» نجد أننا نستطيع أن نضعها في هاتين الصورتين «أى اثنين وأى اثنين آخرين مجموعهما أربعة» أو «أى مجموعة مؤلفة من تكرار اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة» وإذا قضيتنا يمكن البرهنة عليها ما دمنا نستطيع أن نبين أن هاتين الصورتين إنما تبحثان حقاً في الكليات. وإحدى الطرق للكشف عما يتناوله أى حكم من الأحكام أن نسأل أنفسنا «ما الكلمات التي يجب أن نفهمها» بعبارة أخرى، ما الأشياء التي يجب أن نفهمها، وبعبارة أخير، ما الأشياء التي يجب أن نكون على معرفة مباشرة بها، لنعرف ماذا يقصد بهذا الحكم؟ ومتى علمنا ما يرمى إليه الحكم حتى ولو لم نعرف إن كان صادقاً أو كاذباً فمن الواضح أننا لا قد أن نكون على معرفة مباشرة بأى شئ يبحث فيه هذا الحكم، وباستعمال هذا القياس يتجلى لنا أن كثيراً من الأحكام التي يبدو أنها تدور حول الجزئيات هي في الحقيقة تتناول فقط الكليات، ففي الحالة الخاصة «اثنان واثان أربعة» حتى ولو فسرناها بالشكل الآتي، «أى مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هي مجموعة مؤلفة من أربعة» فمن الواضح أننا نستطيع أن نفهم الحكم أى أننا نستطيع أن نهتدى إلى ما يقرره الحكم حينما نعرف المقصود من كلمات (مجموعة) و (اثنين) و (أربعة) وليس من الضروري أن نعرف كل زوجين في العالم، ولو كان ذلك ضرورياً لكان من الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الحكم لأن هناك عدداً من الأزواج لانهاية له ولا يمكن أن نعرفها جميعاً وهكذا فالبرغم من أن الحكم الذي أبديناه إجمالاً يتضمن أقوالاً تخص أزواجاً جزئية مادما نعرف وجود هذه الأزواج الجزئية، إلا أنه في ذاته لا يؤكد أو يتضمن وجود مثل هذه الأزواج الجزئية وهكذا فإن هذا الحكم يعجز عن أن يبين لنا أى وصف لأى زوجين



جزئيين فى الواقع، فهذا الحكم يتناول (الزوج) من حيث أنه كلى ولا يتناول هذا الزوج أو ذاك.

فالقول أو الحكم «اثنان واثنان أربعة» مقصور على تناول الكليات وإذن فهذا القول قد يدركه أى إنسان يكون على معرفة مباشرة بالكليات المتعلقة به ويستطيع أن يدرك العلاقة بين هذه الكليات التى يتناولها ذلك الحكم، ولا بد لنا أن نقرر أن لنا قدرة على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحياناً، ويتبع ذلك قدرتنا على معرفة الأحكام الأولية العامة كأحكام الحساب والمنطق، وهذا أمر ثابت وصلنا إليه عن طريق التأمل فى معرفتنا، والشئ الذى بدا لنا غامضاً حينما بحثنا المعرفة الأولية، هو أنها تبدو أنها تسبق التجربة وتتحكم فيها، ويتبين لنا الآن أن هذا محض خطأ، فليس هناك من حقيقة تتصل بأى شئ يمكن أن يدخل فى نطاق التجربة نستطيع أن نعرفها مستقلة عنها، فنحن نعرف بالبداهة أن شيئين وشيئين آخريين هما أربعة أشياء ولكننا لانعرف بالبداهة إذا كان براون وجونس يكونان اثنين وروبنسن وسمث يكونون اثنين وعلى ذلك يكون براون وجونس وروبنسن وسمث يكونون أربعة والسبب فى ذلك أن هذا الحكم لا يمكن أن يفهم مطلقاً ما لم نعرف أن هناك أفراداً هم براون وجونس وروبنسن وسمث، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق التجربة فقط، ومن ثم (ولو أن الحكم الذى عرضناه إجمالاً حكم أولى) فكل تطبيق له على الجزئيات الواقعة يتضمن تجربة، ويترتب على ذلك أن هذا الحكم يشتمل على عنصر تجريبى، وبهذه الصورة فإن ما كان غامضاً حول معرفتنا الأولية يظهر لنا جلياً أنه قائم على خطأ وفساد، ومما يعيننا على توضيح هذه النقطة كثيراً أن نقابل الحكم الأولى البحث بالحكم القائم على التجربة مثل (كل الرجال فانون)، وهنا

كما سبق نستطيع أن نفهم ماذا يرمى إليه الحكم حينما نفهم الكليات التى يتضمنها (رجل، فان) ومن الواضح أنه ليس من الضرورى أن نكون على معرفة مباشرة فردية بكل أفراد الجنس البشرى لكى ندرك ما يرمى إليه هذا الحكم، فالفرق بين حكم أولى على عام وحكم تجريبى عام لا يتجلى فى مدلول الحكم بل فى البرهان عليه، ففي حالة التجربة يتألف البرهان من أمثلة جزئية، فنحن نعتقد أن الرجال فانون لأننا نعرف أن أفراداً لا حصر لهم يموتون، وليس لدينا أمثلة على أنهم يعيشون بعد سن معينة، فليس اعتقادنا بهذا الحكم آتياً من إدراكنا للعلاقة بين الكلى (الرجل) وبين الكلى (فان)، وصحيح أنه إذا استطاع على وظائف الأعضاء أن يبرهن - مفترضاً صحة القوانين العامة التى تتحكم فى الكائنات الحية - على أن الكائن الحى لا يمكن أن يبقى على الدوام فذلك يكشف لنا عن العلاقة بين الإنسان والفناء، تلك العلاقة التى تقدرنا على أن نصدر أحكامنا بدون إستعانة بدليل خاص على أن الناس يموتون، ولكن ذلك فقط يعنى أن تعميمنا مندرج تحت تعميم أشمل يكون دليله أيضاً من النوع نفسه ولو أنه أكثر شمولاً، وقد أدى تطور العلم بلا إنقطاع إلى أن يدرج تحت المبادئ العامة الشاملة مبادئ أخرى أقل شمولاً، وبذلك وطد لنا أساساً ثابتاً قائماً على الإستقراء لغرض التعميمات العلمية، وعلى الرغم من أن هذا يصل بنا إلى درجة أعظم من اليقين فإنه لا يكشف عن نوع مختلف منه، فالقاعدة النهائية تبقى استقرائية أى مشتقة من الأمثلة و ليست صلة أولية بين الكليات كما فى المنطق والرياضيات.

وهناك ناحيتان متقابلتان تتعلقان بالأحكام العامة جديرتان بالملاحظة العامة الأولية، الأولى أنه إذا عرف كثير من الأمثلة الجزئية فإن حكمنا العام

يمكن التوصل إليه بإستقراء للوهلة الأولى، والعلاقة بين الكليات يمكن فقط أن تدرك بعد ذلك، فمثلا نحن نعرف أننا إذا رسمنا أعمدة على أضلاع المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تلتقى فى نقطة، ولا بد أن يكون الممكن لنا تماما أن نهتدى إلى هذا الحكم أولا بالرسم العملى للأعمدة فى حالات كثيرة حيث نجد أنها دائما تلتقى فى نقطة، فهذه التجربة قد تقودنا إلى البحث عن البرهان العام حتى نصل إليه، وهذه حالات مألوفة شائعة يمر بها كل رياضى فى تجاربه.

أما الناحية الأخرى فهى أكثر إمتاعاً وأهمية فلسفية، وهى أننا أحيانا نستطيع أن نصل إلى معرفة حكم عام فى حالات لا يكون لدينا فيها مثال واحد، ونخذ مثلا على ذلك الحالة الآتية، أننا نعرف أن أى عددين يمن أن يضرب أحدهما فى الآخر، وينتجان عددا ثالثا يسمى حاصل الضرب ونعلم أن أى زوج من الأعداد الصحيحة يكون حاصل ضربهما أقل من مائة قد ضرب أحدهما فى الآخر فى الواقع، ويحل حاصل الضرب فى جدول الضرب، ولكننا نعلم أيضاً أن الأعداد لامتناهية وأن كل ما فكر فيه الإنسان أو ما يفكر فيه من أزواج الأعداد هو أعداد محدودة، ومن ثم فهناك أزواج من الأعداد لم يفكر لونها يفكر فيها أى إنسان وحاصل ضربهما يكون أكثر من مائة، وبناء على ذلك نستطيع أن نصل إلى الحكم الآتى، كل حاصل ضرب لعددين لو ولن يفكر فيهما الإنسان يكون أكثر من مائة، فهذا حكم عام لامجال للاختلاف فى صدقة ولكننا بطبيعة الحال لانستطيع أن نعطى مثالا عليه، لأن أى عددين يمكن تفكر فيهما خارجان عن حدود الحكم.

فمعرفة الأحكام العامة التى لا تجد أى مثل نطبقها عليه كثيراً ما ينكر

إمكانها لأنه لا يتصور أن معرفة مثل هذه الأحكام تتطلب فقط معرفة بالعلاقات بين الكليات ولا تتطلب أى معرفة بأمثلة الكليات، ومع ذلك فمعرفة مثل هذه الأحكام العامة هامة جداً لكثير من الأمور التى تعد عادة أنهار معروفة، فمثلاً لقد رأينا فى الفصول الأولى أن الأشياء المادية باعتبارها مخالفة الحقائق الحسية نحصل عليها فقط بطريق الاستنتاج، وليست بالأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها، ومن ثم فنحن لانستطيع أن نعرف مطلقاً أى حكم فى الصورة التالية «هذا شئ مادي» حيث يكون (هذا) شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التى تتعلق بالأشياء المادية لانستطيع أن نجد لها مثلاً واقعياً نطبقها عليه، ونحن نستطيع أن نعرف مطلقاً أى حكم فى الصورة التالية «هذا شئ مادي» حيث يكون (هذا) شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التى تتعلق بالأشياء المادية لانستطيع أن نجد لها مثلاً واقعياً نطبقها عليه، ونحن نستطيع أن نعطي أمثلة للحقائق الحسية المقترنة بالأشياء المادية، ولكننا لانستطيع أن نورد أمثلة لهذه الأشياء المادية الحقيقية، ومن ثم فمعرفتنا فيما يتعلق بالأشياء المادية تعتمد بتمامها على هذه الإمكانية للمعرفة العامة، حيث لا يكون من المستطاع إيراد أى مثل عليها. وهذا نفسه ينطبق على معرفتنا بقول الناس الآخرين أو بأى نوع من الأشياء التى لا يعرف لها أى مثل جزئى معرفة مباشرة. وفى استطاعتنا الآن أن نلقى نظرة شاملة على مصادر معرفتنا كما ظهرت لنا من ثنايا استعراضها وتحليلها، ولا بد لنا أولاً أن نميز معرفتنا بالأشياء من معرفتنا بالحقائق، فكل معرفة منهما إما مباشرة وإما مكتسبة، فمعرفتنا المباشرة بالأشياء تتألف من نوعين تبعاً لكون الأشياء المعروفة لنا إما أن تكون جزئيات وإما أن تكون كليات،



فمن الجزئيات التى نكون على علم مباشر بها الحقائق الحسية، وعلى الأرجح أنفسنا، أما الكليات فليس لدينا قانون نستطيع به أن نقرر ما يمكننا أن نعرفه منها معرفة مباشرة، ولكن من الواضح أن من بين هذه الكليات التى نستطيع معرفتها معرفة مباشرة الكيفيات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والمثابرة وبعض الكليات المنطقية المجردة.

أما معرفتنا المكتسبة بالأشياء وهى التى نسميها «معرفة بالوصف» فهى أيضاً تتضمن معرفة مباشرة بالأشياء ومعرفة بالحقائق، فمعرفتنا المباشرة بالحقائق هى التى تسمى المعرفة البديهية، وهذه الحقائق التى نعرفها بالبديهية نستطيع أن نسميها الحقائق الواضحة بذاتها، ومن بينها تلك التى تقرر مايرد إلينا عن طريق الحس، وكذلك بعض المبادئ الحسابية والمنطقية المجردة وإن كانت هذه أقل يقيناً، وكذلك الأحكام الأخلاقية. أما معرفتنا المكتسبة بالحقائق فتتألف من كل شئ يمكن أن نستنبطه بالقياس من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام قوانين القياس الواضحة بذاتها.

فإذا كان ما ذكرناه صحيحاً فإن جميع معرفتنا بالحقائق تعتمد على معرفتنا البديهية، فمن المهم إذن أن نتأمل طبيعة المعرفة البديهية ومداهها بالطريقة نفسها التى سلكناها آنفاً، فى تناول طبيعة المعرفة المباشرة ومداهها، على أن المعرفة بالحقائق تنشأ عنها مشكلة جديدة لم يظهر لها مثل فى معرفتنا بالأشياء، وهذه هى مشكلة الخطأ فبعض معتقداتنا يبدو ما فيه من خطأ وفساد عند البحث، وإذن فمن الضرورى أن نتأمل كيف نميز المعرفة من الخطأ بهذه المشكلة لانتصل بالعلم يأتينا عن طريق المعرفة المباشرة، لأن أى شئ يصح أن يكون موضوعاً للمعرفة المباشرة حتى فى الأحلام والهلاليان

لا يتضمن خطأ ما دمنا لانذهب بعيداً عن الموضوع المباشر، فالخطأ ينجم  
حينما نتأمل الموضوع المباشر أى الحقائق الحسية كدليل على الشئ المادى،  
وعلى ذلك فالمشاكل التى تتصل بمعرفة الحقائق أصعب من التى تتصل  
بمعرفة الأشياء، وبما أن أولى هذه المشاكل تتصل بمعرفة الحقائق فإن علينا  
أن نلتفت الآن إلى تمحيص طبيعة الأحكام البديهية ومداها.

## في المعرفة البديهية الفطرية

أن الرأي الشائع هو أن ما نعتقده ينبغي أن يكون قابلاً للبرهان، أو قابلاً لأن يبين أنه على درجة كبيرة من الرجحان على الأقل وكثير من الناس يشعرون أنه إذا لم يمكن إيراد سبب من الأسباب لتأييد معتقد من المعتقدات فإنه يكون غير معقول. وليس في هذا الرأي على العموم مجانية للحق. فجميع معتقداتنا تقريباً إما أن تكون مستنبطة من معتقدات أخرى يمكن أن تعد أسباباً لها وبراهين عليها، وإما أن تكون قابلة لمثل هذا الاستنباط. وقد ننسى عادة السبب الذي يقوم عليه المعتقدات أو قد لا يكون قد خطر ببالنا قط. فقليل منا مثلاً من يسأل نفسه عن السبب الذي يدعوه إلى أن يعتقد أن الطعام الذي هو مقدم عليه ليس ساماً. ولكننا نشعر أننا نستطيع حين نطالب بالحاح أن نجد سبباً يؤيد معتقدنا، ونحن في الغالب على حق في هذا الشعور.

ولكن دعنا نتصور رجلاً مثل سقراط يسأل ويلج في السؤال وكلما أبدينا له سبباً طلب سبباً لذلك السبب. فلا بد حينئذ أن نحمل إن عاجلاً أو آجلاً - وأغلب الظن أن الأمر لا بطول بنا - إلى موقف في الجواب نعجز فيه أن نجد سبباً جديداً نقدمه بين يديه ويبدو لنا فيه أنه ليس في الإمكان الإهتداء إلى مثل هذا السبب حتى من الناحية النظرية. فقد نبدأ بالمعتقدات العامة في الحياة اليومية فننتقل في الجواب من نقطة إلى نقطة حتى نصل إلى مبدأ من المبادئ العامة أو إلى حالة من حالات ذلك المبدأ حيث يبدو لنا واضحاً شديد الوضوح، حتى أنه يبدو غير قابل بذاته لأن يستنتج من أى حقيقة أكثر وضوحاً منه. والمبدأ الذي نتمد عليه في النهاية في أغلب المسائل المتصلة بالحياة اليومية كاعتقادنا بأن ما نحن مقدمون عليه من طعام

منذ وليس ساما - هو مبدأ الإستقراء الذى بحثناه فى الفصل السادس، ولا يبدو أننا نصل إلى أبعد منه. ونحن نستعمل فى استدلالنا المبدأ نفسه باستمرار، نستعمله تارة عن قصد وتارة بدون قصد، غير أننا لانستطيع أن نقوم باستدلال يبدأ من مبدأ أبسط وأكثر بياناً بذاته لينتهى بنا إلى مبدأ الإستقراء كنتيجة له، ومثل هذا يصدق على مبادئ منطقية أخرى. فحقيقتها واضحة لنا، ونحن نستخدمها فى تعليلاتنا إما هى نفسها، أو على الأقل بعضها لغير قابلة للتعليل.

غير أن كون الشئ بينا بذاته ليس مقصوراً على تلك المبادئ غير القابلة للبرهان فقط. نعم، إذا تم التسليم بعدد معين من المبادئ المنطقية أمكن إستنتاج المبادئ الأخرى منها، ولكن هذه المبادئ المستنتجة كثيراً ما تكون بينه بذاتها كتل التى تم إقتراضها من دون برهان. وفوق هذا فالحساب جميعه يمكن إستنتاجه من مبادئ المنطق العامة ومع ذلك فالأحكام البسيطة فى الحساب مثل «إثنان وإثنان أربعة» بينه بذاتها كما هى الحال فى مبادئ المنطق.

ويبدو وإن كان الخلاف فى هذا أشد، أن هناك بعض مبادئ أخلاقية. بينه بذاتها مثل «ينبغى علينا أن نسعى فى طلب الخير».

وينبغى أن يلاحظ أن الحالات الجزئية التى تتناول أموراً مألوفة أوضح من المبدأ العام الذى تندرج تحته تلك الحالات الجزئية. وخذ على سبيل المثال قانون إمتناع التناقض الذى ينص على أنه لايمكن أن يملك شئ صفة ما ولايملكها فى الوقت نفسه. فهذا مبذر يتضح صدقة متى فهم المقصور منه، ولكن ليس أكثر وضوحاً من القول بأن وردة ما لايمكن أن



تكون حمراء وليست حمراء معاً (من الممكن أن تكون بعض أجزاء الوردة حمراء بعضها غير حمراء، أو أن تكون الوردة ذات لون وردى نشك في وصفه بأنه أحمر فأما في الحالة الأولى فظاهر أن الوردة بجملتها ليست حمراء وأما في الحالة الثانية فإن الجواب يصبح محدداً من الناحية النظرية أول ما نقر تعريفاً معيناً للفظ «أحمر». وإنما نصل في الغالب إلى فهم المبدأ العام عن طريق الحالات الجزئية، ولا يستطيع أن يحيط على الفور بمبدأ عام من دون عون من النظر في الحالات الجزئية، إلا أولئك الذين مروا على التفكير المجرد.

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها بالإضافة إلى المبادئ العامة هو الحقائق المستمدة مباشرة من الإحساس. وسندعو مثل هذه الحقائق «حقائق الإدراك الحسى» والأحكام التى تعبر عنها «أحكام الإدراك الحسى». ولا بد لنا من شئ من الحيطة قبل أن نصل إلى فهم طبيعة الحقائق البينة بذاتها بصورة دقيقة فالحقائق الحسية كما هى ليست صادقة ولا كاذبة. فبقعة اللوز التى أراها، مثلاً موجوده فحسب، وهى ليست شيئاً يمكن أن يوصف بأنه صادق أو كاذب. وصحيح أن لها شكلاً معيناً ولوناً معيناً، وصحيح أنها محاطة بألوان أخرى معينة. كل هذا صحيح، ولكن بقعة اللون نفسها شأنها شأن حقائق الحس الأخرى نختلف تمام الاختلاف عن تلك الأشياء التى يمكن أن يقال عنها أنها صادقة أو كاذبة، وهى إذن لا يمكن أن توصف بأنها صادقة. وبهذه الصورة فإن أية حقائق بينة بذاتها يمكن أن تستمد من الحواس لا بد أن تختلف عن الحقائق الحسية التى تستبعد منها.

ولقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الإدراك الحسى الواضحة بذاتها، وإن كان النوعان لدى التحليل النهائى قد يمتزج أحدهما بالآخر. فهناك أولاً ذلك النوع الذى به تؤكد وجود حقيقة حسية فقط، من دون أن نحللها أى تحليل فلقد ننظر إلى بقعة من اللون الأحمر ثم نحكم «توجد بقعة حمراء معينة» أو بصورة أدق أن هذه البقعة موجودة، وهذا نوع من أحكام الإدراك الحسى البديهية. وينشأ النوع الثانى حين يكون الموضوع الذى تدركه الحواس مركباً فنخضعه إلى شئ من التحليل. فإذا رأينا مثلاً بقعة حمراء مستديرة، فقلنا «تلك البقعة الحمراء مستديرة» كان هذا حكماً من أحكام الإدراك أيضاً ولكنه يختلف عن النوع السابق فهنا فى هذا النوع الأخير حقيقة حسية واحدة ذات لون وشكل، وفأما اللون فأحمر وأما الشكل فمستدير. وحكمنا يحل هذا الموضوع إلى لون وشكل، ثم يجمع بينهما حين يقرر أن اللون الأحمر مستدير الشكل. ومثل آخر على هذا النوع من الحكم هو قولنا «أن هذا إلى يمين ذاك» «حيث يرى» «هذا وذاك» فى آن واحد. ففى هذا النوع من الحكم يحتوى موضوع الحس على أجزاء أو مقومات يرتبط بعضها ببعض بعلاقة ما، ويقرر الحكم على أن لهذه الأجزاء تلك العلاقة.

وضرب آخر من الأحكام البديهية مشابه لتلك المتصلة بالحواس ولكنه مع ذلك متميز عنها وهو أحكام الذاكرة وهناك ما يدعو إلى الخشية من الوقوع فى خلط حول طبيعة الذاكرة وذلك لأن تذكر شئ ما معرض لأن تصحبه صورة لذلك الشئ، ولا يمكن أن يقال أن هذه الصورة هى ما يتألف منه التذكر. ويتضح هذا بسهولة بمجرد ملاحظة أن الصورة تكون فى الحاضر. فى حين أن ما يتذكر يعرف باعتباره قد حدث فى الماضى وفوق هذا فإننا قادرون على أن نقابل إلى حد ما بين الصورة والشئ المتذكر بحيث

أنا كثيراً ما نعرف ضمن حدود واسعة نوعاً ما إلى أى حد تكون الصورة دقيقة؟ ولكن هذا مستحيل ما لم يكن الشئ، خلافاً للصورة إزاء العقل بطريقة ما. وعلى هذا فجوهر الذاكرة لا يتألف من الصورة بل من وجود شئ إزاء العقل مباشرة يمكن تمييزه بأنه يعود إلى الماضى ومن دون الذاكرة بهذا المعنى لا يمكن أن نعرف أن هناك ماضياً قط ولا يمكن أن نفهم المقصود من كلمة «ماضى» كما لا يستطيع رجل ولد أعمى أن يفهم لفظ «الضوء» وعلى هذا لابد أن تكون هناك أحكام بديهية تتصل بالذاكرة وإنما يقوم علمنا بالماضى فى النهاية عليها.

وينشأ عن الذاكرة بعض الصعوبة، ذلك لأنها كما هو معلوم معرضة للزلل والخطأ فهى لهذا تلقى كثيراً من الشك فى جدارة الأحكام البديهية عامة بالثقة وليست هذه الصعوبة باليسيرة، ولكن علينا أولاً أن نضيق من مجالها ما وسعنا ذلك. من الممكن القول إجمالاً أن الذاكرة يصبح الاعتماد عليها بمقدار وضوح التجربة التى تتصل بها وقرب عهدها. فلو نزلت بالبيت المجاور لى صاعقة قبل دقيقة فدكته دكا، فإن تذكرى لما رأيت ولما سمعت يكون موثقاً بحيث يكون من السخف الشك فى وجود ما فى الصاعقة من ضوء شديد. ومثل هذا يصدق على تجارب أقل وضوحاً مما فى هذا. المثال، على شرط أن نكون قرية العهد. فأنا على تمام اليقين أنى كنت جالساً قبل نصف دقيقة على نفس الكرسي الذى أنا جالس عليه الآن، وإذا تلفت أسترجع ما حدث لى فى هذا اليوم وجدت أموراً أنا على تمام اليقين منها، وأموراً أكاد أكون على يقين منها، وأموراً لا أكون على يقين منها إلا بالتأمل والتفكير وبعد إسترجاع ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وأموراً أخرى لست على يقين منها، فأنا موقن أننى تناولت فطورى هذا الصباح، ولكن لو كنت لا آبه بالفطور كما لا يآبه به الفيلسوف عادة، لجازلى الشك

فى أنى تناولت ذلك الفطور. أما فىما ىتعلق بما دار على مائدة الإفطار من حدىث فىنى أستطىع أن أسترجع بالذاكرة بعضه بىسر وسهولة، وبعضه بشىء من المحاولة والجهء. وبعضه مع شىء كبىر من الشك أما البقىة فلا أستطىع أن أسترجعها فىألبء بهذه الصورة تءرج مطرء فى مراتب الوضوح بالذات لم أستطىع أن أتذكره، ىقابلء مثل هذا التءرج فى الثقة به والاعتماد عله. وإذن فأول جواب لتلك الصعوبة التى تنشأ عن خطأ الذاكرة هو أن لها مراتب فى كونهللئنه بالذات، تقابلها مراتب فى الثقة بها والاعتماد عله، وأعلى المراتب التى تكون فىها الذاكرة بئنه بذاتها وهى أعلى مراتب الثقة والاعتماد عله إنما هى حىن تتصل الذاكرة بحواء شءىءة الوضوح قرىة العهد.

ولقد ىءو أن هناك حالات من الاعتقاد الراسخ بذكرى باطلة تماما من الراجح فى مثل هذه الحالات أن ما ىتذكر حقىقة (أى ما ىكون ماثلاً أمام العقل مباشرة) هو شىء ىختلف عما ىعتقد به إعتقاداً قائماً على الخطأ والفساء، وإن كان مقتنا به على العموم ىقال أن جورج الرابع قد أعتقء فى النهاىة بأنه حضر موقعة وانزلو، لكثرة ما تحدث بذلك وأكءه. ولكن ما ىتذكر مباشرة فى هذه الحالة إنما هو تأكىءه المتكرر، أما الاعتقاد بما ىؤكدء (إن كان موجوداً) فىأنى من إقترانه بتأكىءه وتقرىره لذلك الأمر، وهو لهذا لىس مثلاً للذاكرة الخاصة. وىءو أن من المرجح تفسىر جمىع حالات الذاكرة المخطئة على هذا النحو أى أنها لىست حالات للذاكرة الخالصة.

وقد كشف الحدىث حول الذاكرة عن نقطة مهمة تتصل بكون الشىء واضحاً بذاته، تلك هى أن للوضوح بالذات درجات. فهو لىس صفة تكون موجودة أو لاتكون ولكنه صفة موجودة قد تزد أو تنقص فتأتى فى تءرج ىبتءى من اللىقن التام إلى غموض حىث ىكاد لا ىحس به. وحقائق الإدراك



الحسى وبعض مبادئ المنطق لها أعلى درجات الوضوح بالذات، وتكون مثل هذه الدرجة العالية من نصيب حقائق الذاكرة المباشرة أيضاً. أما مبدأ الاستقرار فحظة من الوضوح بالذات أقل من بعض مبادئ المنطق الأخرى مثل المبدأ الذى ينص: «إن كل ما يترتب على مقدمة صحيحة فهو صحيح»، ويتناقض حظ ما يتذكر من الوضوح بالذات كلما إتصل بحوادث غامضة وبعيدة العهد، ويقل حظ حقائق المنطق والرياضيات، من الوضوح على العموم، كلما كانت معقدة. أما المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية الجوهرية فلها بعض الحظ من الوضوح بالذات، ولكنه حظ ليس بالكبير.

وكون الوضوح بالذات على درجات أمر مهم فى نظرية المعرفة لأنه إذا أكن (كما يبدو مرجحاً) أن يكون للأحكام حظ أو درجة من الوضوح بالذات من دون أن تكون أحكاماً صادقة، فليس من الضرورى أن تغفل كل صلة بين الوضوح بالذات وبين الصدق، بل أن نقول فى حالة الشك والتردد كلما كان الحكم واضحاً بذاته لزم الاحتفاظ به، وكلما كان على حظ قليل من الوضوح بالذات لزم رفضه وإنكاره.

على أنه يبدو أن من المرجح أن هناك فكرتين تدخلان فى الوضوح بالذات كما فسرناه آنفاً أولاهما تلك التى تقابل أعلى درجات الوضوح بالذات، وهى ضمان معصوم من الخطأ لصدق الحكم، أما الثانية تلك التى تقابل الدرجات الدنيا فهى ليست ضماناً قاطعاً لصدق الحكم، بل لحظة من الاحتمال.

وما نقوله هذا إنما هو مجرد رأى نقترحه ولا نستطيع الآن أن نتوسع فيه. ولكننا بعد أن نتناول طبيعة الصدق سنلتفت إلى موضوع الوضوح بالذات وذلك لصلته بالتمييز بين المعرفة والخطأ.

## مقدمة حول التفسير المنهجي الكيفي

شهدت القرون القليلة الماضية نموا متزايدا لمعرفتنا بالعالم، فلقد انتقل الإنسان من الإنشغال بالمسائل اللاهوتية ومن إهتمامه بروحه إلى الإهتمام بالقوى الطبيعية التي تحيطه كما أن البحث العلمي أعاد الحساب التقريبي لإكتشاف العالم وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقي، وها هنا توقف العالم عن أن يكون لغزاً غامضاً، وأصبح الإنسان بالمعرفة قوياً مسيطراً على قوى عديدة.

لقد كان من الطبيعي أن تقوم بمحاولة تطبيق تلك الإنجازات العقلية على المعرفة الإنسانية، وإن نستخدم المناهج العلمية التي تكشف عن مكونات العمليات الفيزيائية في السلوك الإنسان وأن نأمل في أن تلقى الآلة التي صنعت لإنتاج عمليات عقلية عن كيف يعمل العقل، وأن يؤدي تمكيننا من معالجة إستجابات لمنبهات مضبوطة تمكناً من تطبيق نفس الأمر على الإنسان.

إن العالم المتعدد الأبعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الآمال لقد أعاننا قليلاً على تفهم بعض المشاكل الإنسانية الكبرى كالحروب والإضطراب الإجتماعي، والأمراض العقلية، والصراعات الدولية، لكنه لم يشف غليلنا تماماً. لقد طلب منا أن نكون صبورين لان تطبيق المناهج العلمية على الدوائر الإنسانية يثير صعوبات خاصة. ومع ذلك فنحن نشعر بأن شيئاً ما قد يظهر فنحن لانزال ننتظر النسق المعرفي التكاملي الذي يحقق الإتساق والإنسجام بين الفلسفة والعلم والدين.

إن تشييد الدراسات الإنسانية<sup>(١)</sup> على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون

---

(١) المقالات حول المنهج الكيفي عند ريكمان، د. علي عبد المعطى ، (الاهرام)

نموذجاً مشابهاً لها تماماً هو ضلال عقلى، رغم علمى، وخطر أخلاقى : هو ضلال عقلى لأنه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة. وعقم علمى لأنه لا ينتج المعرفة التى نحتاجها وخطر أخلاقى لأنه يقبل تصور الإنسان على أنه شئ آخر فى عالم مادى طبيعى والواقع أنه يجب علينا أن نعود إلى الأسس وأن نهتم بالإطار الملائم لمعرفة الإنسان.

أن التمييز الأساسى بين نمطى العمليات لمعرفة ضرورى وهام جداً، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده. تتضمن الحالتان إدراكاً لوقائع فيزيقية: قراءة لوحات الآلة فى الحالة الأولى، ورؤية يد تتحرك فى الحالة الثانية، كما تتضمنان الثانية، كما تتضمنان أفكاراً، لكننا ندرك فى الحالة الأولى واقعة فيزيقية بواسطة الفكرة، وندرك الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية نحن نسمى النوع الأول من المعرفة بالإدراك أو الاستيعاب وأسمى النوع الثانى بالفهم.

وحيثما نعطى الإطار النظرى لكل من هاتين العمليتين المعرفيتين اللتين تحدثان دائماً فى الحياة اليومية، فإن هذا يعنى أننا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضاً من إقامة تمييز واضح بين العلوم التى تهتم بالإدراك وبين الدراسات الإنسانية التى تركز على الفهم. أن النوع الأخير (الدراسات الإنسانية) هو النوع الوحيد الذى نفهم من خلاله الواقع التاريخى المركب والاجتماعى المعقد للحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من أن للإنسان خواصاً فيزيقية هى موضوع العلم فإن صفته الحاسمة أو الفاضلة هى أنه عاقل : أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغايات أنه يبدع العلم والفن والدين والدمن والآلات وللقانون والنظم، وكل هذه

تكون سياقاً ذات معنى ممكن بل ويجب أن تفهم. ومن ثم فلا يمكن أن نقتصر فقط في وصف الإنسان على وقائعة الفيزيقية وحدها، بل يجب أن ندخل في، وأن نفهم العمليات العقلية التي تعطى بها الإنسان لعالمه معنى. نحن لانستطيع أن نعرف إذا أصبح شخص ما «جانحاً» بدون أن نفهم مخاوفه وتطلعاته اهتماماته ومقاييسه الأخلاقية للمجتمع، أن مثل هذه الموضوعات الأخيرة بمثل موضوعات للدراسات الإنسانية.

إن كل العلوم المهتمة بالإتساق تتعامل مع أفعال واعية وأفكار وقيم وأهداف: فالتاريخ يعيد تكوين الماضي كقصة ذات معنى بواسطة إعادة القبض على الأفكار التي أثرت على الناس وعلى الأهداف التي تعقبوها، والفيلوجيا تعالج تطور الذات، والفقه يعالج القواعد القانونية التي فرضها الناس على أنفسهم، والإثنروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالأفكار والتقييمات والقواعد التي تحدد السلوك في المجتمعات البدائية. نحن لا يكفي أن يلقي الناس الماء على بعضهم البعض أننا نقنع حينما نفهم أن ذلك يعد جزءاً من التعميد أو طقوس التطهير.

إن علم النفس أيضاً يجب أن يكون دراسة إنسانية إذا أسهم إسهاماً حاسماً في معرفة الإنسان وفي حل مشاكله. ولأن العمليات الواعية تدخل في أغلب ما يفعله الإنسان فإن إستجابته لا يمكن أن تفسر كما لو كانت ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة في الإستجابة للدوافع. إن على النظرية التعليمية أن تأخذ في اعتبارها وجه الاختلاف بين تذكر رموز لا معنى لها وبين تعلم مادة ذات معنى، كما أن على نظرية الإدراك أن تعرف الدور الذي تلعبه التوقعات والأفكار التي لم يتم تصورها بعد. أن أى نقاش حول

---

(١) دراسات ومذاهب د. محمد عزيز نظمي سالم ، ص ٤٧ إشارة لمنهج ريكمان الكيفي



الشخصية يجب أن يضع فى اعتباره اللغة والافكار والاحكام المسبقة والمبادئ الأخلاقية وعلى علم النفس الاجتماعى أن يعالج موضوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بضرورتها التقليدية أو غير التقليدية، ولا يمكنه إذن أن يتجاهل الأفكار والقيم والأهداف.

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم. أن علم الاجتماع أن يبحث عن الأساليب المعقولة التى تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة، فإننا لانستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، أننا نحصل فقط على مادة محتاجة إلى دراسة أكثر.

ولا يمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم. إن على علم الاجتماع أن يبحث عن الأسباب المعقولة التى تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم، وإن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة، فإننا لانستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، أننا نحصل فقط على مادة محتاجة إلى دراسة أكثر.

ولعل أبرز ظاهرة فى عالمنا المعاصر هى التقدم العلمى الملحوظ فى مختلف فروعہ وقد إمتدت أبعاد التقدم إلى مجال العلوم الإنسانية عامة وعلم النفس بصفة خاصة. وذلك لأنه بفضل تطبيق المنهج العلمى قد أحدث تحولا كبيرا فى إزدهارها.

وبما لاشك فيه أن هذا الأزدهار نتيجة إنطلاق العلم من قاعدة منهجية

واضحة يقينية ولعل أقرب العلوم وأرقبها إلى اليقين والصحة هي الرياضيات ثم الطبيعيات أما في الميادين المختلفة للعلوم الإنسانية وبصفة خاصة الاجتماعية نجد عدم استقرار منهجى وتضارب عديد من الآراء وعدم إتفاق منهجى فأصبحت معظم هذه العلوم علوما غير مضبوطة. وليس غريباً حقاً أن نجد بعض الفلاسفة خاصة أصحاب الوضعية يكيلون بتقدمهم إلى الفكر الفلسفى الذى يلتزم بالقواعد العلمية ويرون أنه يتعين إخضاع المفاهيم أو التصورات الفلسفية للتحليل المنطقى بهدف الوصول إلى الدقة فى التعريف والدقة فى الأحكام.

وفى مجالنا هذا لا نناقش مقال النزعة السابقة فكل ما يعنينا هو تلك النظرة الشمولية أو التكاملية للمعرفة سواء أكانت تعريفات جزئية لموضوع المعرفة أو تعميمات كلية لها.

ويتعين علينا منذ البداية أن نصف الأشياء ونسميها بمسمياتها، فالعلم وميادينه العديدة لا تخرج عن كونها تفسيرات أو محاولات للتفسير عن طبائع العلاقات بين الأشياء والمتغيرات التى يسميها العلماء الظواهر أو الواقع أو الأحداث وما يمكننا أن نتنبأ به من وقائع أو ظواهر فى إطار غرض الاحتمال أو الضرورة أو الصدفة أو العلية ومن آثار التنبؤات السابقة نبتدع أو نبتكر مجالات للتطبيقات ذات المنفعة فى مجالات الحياة.

أما بالنسبة لمسائل الفلسفة ومشكلاتها التى تتصل بالإيمان أو بالإنسان أو بالمكان أو بالزمان فهى تخرج عن نطاق تفسيرات العلم والعلماء - فمشكلة الحرية أو العدالة أو الألوهية أو المصير كلها علامات إستفهام لا يرقى إليها تفسير العلماء. فهى بالدرجة الأولى مسائل فلسفية خالصة، وهى

متجددة على مدى العصور التاريخية والمجتمعات وتبعاً لأرتقاء العقل البشرى وتقدمه ولأن تجاوزت هذه المشكلات نطلق العلم والعلماء فهي بالتالى من المسائل والموضوعات الأساسية التى يتأملها الفلاسفة ويفسرونها تفسيرات مذهبية وفقاً لموقف الفيلسوف ووفقاً لمقتضيات الفكر والعصر والبيئة والحضارة.

إن العلاقة بين العلم والفلسفة ليست علاقة خصومة، فالخصومة أبعد ما يتصف به المجال الفلسفى والمجال العلمى، ذلك أن النقد وممارسته كأساس لمنهج الفيلسوف لا يتعارض مع منهج العالم فى تحقيقه من الأساليب والعوامل المؤثرة. لحدوث ظاهرة بعينها. فالعالم لا يسلم جدلاً بل يمحس الفرض بمحك التجربة والملاحظة - والفيلسوف كذلك يتشكك من الأفكار المسبقة والتسليمات ويتأملها منطقياً بمح العقل والاستدلال. فليس إذن تنافر أو تباعد عن حياد الفيلسوف وعدم تسرعه وعن موضوعية العالم ووضوح فكرته.

ولنا أن نتساءل عن حقيقة تلك التوهّمات أو الخصومات المفتعلة التى قد يثيرها بعض المتعاملين أو بعض المتفلسفين، والأمر فى منتهى الوضوح إذا ما تبينا أن معيار الحكم فى هذا الشأن هو المنفعة والفائدة العلمية، مما لاشك فيه أن بعض المتعاملين يقررون فى صراحة تفوق حدود الصراحة بأن الفلسفة جهد ضائع لاطائل تحته بل هو عبث لا يغنى بينما يقرر بعض المتفلسفين بأن الفلسفة أم العلوم وأن العلوم العديدة وفروعها ماهى إلا تفريقات للمعرفة الفلسفية الأصلية. ونحن لانستهدف بين الصراع بين العلم وبين الفلسفة الأصلية. ونحن لانستهدف بين الصراع بين العلم وبين الفلسفة بقدر ما نتلمس حقيقة الأشياء فهى المعيار الأساسى لبناء المعرفة

والغاية الحقيقية لكل علم من العلوم. ولقد صدق «جوبلو» الذى وصف الفلسفة بأنها عامل ارتباط بين العلوم جميعاً.

وإننا نتبين خصائص أساسية لبعض وظائف العلم هي :

١ - التخصص العلمى والمنهجى ببيان دائرة التخصص لكل علم ومنهجه وقوانينه وهذه النظرة محدودة وضيقة للعلم إلى حد ما.

٢ - الدراسة العامة وفلسفة العلوم ببيان الروابط بين العلوم المختلفة ونشأة هذه العلوم وغيرها وهذه النظرة واسعة وغير محددة للعلم التى حد كبير. غير أننا من وجهة النظر الشمولية نبين أن العلم والمعرفة وجهان لعملة واحدة وهى حقيقة الوجود، فعالية العلم المعرفة وغاية المعرفة بهدف الوصول إلى حقيقة الأشياء. والفلسفة كذلك تستهدف الحقيقة المطلقة.

وتشترك فى ذلك مجموعات العلوم سواء كانت برهانية ونعنى بها العلوم الرياضية أو التجريبية ونعنى بها العلوم الطبيعية والبيولوجية والكيميائية وغيرها وعلى هذا النحو نجد أن العلوم الإنسانية تسعى إلى ضبط المعرفة ونعنى بها علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها.

كما نجد إلى جانب هذا مجموعة العلوم المعيارية التى تعنى بالإنسان من حيث القيم التى يتصل بحياته وبكيانه والتى لاغنى عنها والوجود الإنسانى ونقصد بها قيم الحق والخير والجمال أو القيم المنطقية والأخلاقية أو مايعرف بعالم المنطق أو الأخلاق أو الجمال. وبصفة عامة فإن لالاند يذكر «أننا نطلق لفظ العلم على مجموع



المعارف والدراسات التي بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول بحيث تصل نتائجها إلى مرتبة التناسق فهي موضوعية خالصة تدعمها مناهج علمية للتحقق من صحتها ونجده يشير إلى ظاهرة الانفصال أو الإنسلاخ عن الفلسفة تدريجياً فقد انفصلت الرياضة والفلك في عهد مبكر ثم الطبيعة في القرن السادس عشر والكيمياء في القرن الثامن عشر والفسولوجيا في القرن التاسع عشر وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها في القرن العشرين.

وبداهة أن المعرفة العامة تستهدف إدراك الحقيقة أو الأفكار أو القوانين أو القواعد المبادئ الخالصة التي تفسر الظواهر أو الوقائع التي يبدأ الإنسان في إدراكها بطريقة لاحساس إلى أن يدرك الإنسان تلك العلاقات الثابتة أو القوانين فتتيح له مجالات تطبيقية بمعنى أن المعرفة تقف عند حد كيف ثم يترجم العلم ما هو كيف بالكم مستخدماً القياس والضبط والتدقيق الحسابي أو الرياضي بصفة عامة.

وخلاصة القول أن حلقة المعرفة الفلسفية وحلقة المعرفة العملية مترابطان بعضهما البعض وتتحدان في إطار المعرفة العامة الشاملة متوجان بالفكر الديني المستنير.

## تفسير الميثودولوجيا

(مناهج البحث وطرقها)

### الروح العلمية :

يستهدف العالم من أبحاثه ودراسته الموضوعية في تناول موضوعات بحثه لها مؤثر عليه كالنوازع الذاتية أو الأهواء يتحلى بصفات الحياد والدقة والمثابرة والقدرة على التجريد والتحليل والصرامة في الحكم مع تحلية بالشجاعة والنزاهة والإخلاص والمرونة العقلية، وتنحصر الروح العلمية في الموضوعية والحتمية بهدف الوصول إلى الحقيقة بمنطق القول وبقرينة التجربة.

### تصنيف العلوم :

أُسعت دائرة العلوم وتنوعت موضوعاتها وفروعها وتبعاً لذلك التباين والإختلاف تختلف المناهج وطرق البحث فيها، وثمة محاولات لتصنيف العلوم يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء به «أرسطو» يقسم العلوم إلى علوم نظرية وعلوم شعرية وعلوم علمية تبعاً لما تتضمنه من معرفة. كما يميز «بيكون» بين علوم الذهن وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة. كما ميز «ومبيد» بين علوم المادة وعلوم الفكر كما نجد تصنيف «كونت» يتحدد في العلم الرياضى والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع وفيما يلي جدول لتصنيف العلوم ويوضح مدى الألفاظ الوثيق بين العلوم المختلفة وثمة فارق بين تقسيم العلوم وتصنيف العلوم، فتعنى بالأول تجزئة العلوم حسب موضوعها وتفريعها لاحسب مجالات يمثلها وتعنى بالتالى تجميع الأجزاء المتشابهات ذات الطبيعة المشتركة فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى.

## جدول تصنيف العلوم

يمكن أن نصنف العلوم إلى ما يأتي :

أولا : علوم تقريرية :

١- علوم رياضية :

( أ ) إحصاء :

( ب ) حساب .

( ج ) جبر .

( د ) هندسة .

( هـ ) فلك .

٢- علوم مادية :

( أ ) فيزياء (طبيعة) .

( ب ) كيمياء .

( ج ) نبات .

( د ) حيوان (زولوجيا) .

( هـ ) بيولوجيا (أحياء) .

( و ) ميكانيكا (الحركة) واستاتيكا (الثبات) .

( ز ) فسيولوجيا (وظائف أعضاء) .

( ي ) جيولوجيا (طبقات الأرض) .

### ٣- علوم إنسانية :

- ( أ ) سيكولوجيا (علم نفس)
- (ب) سوسولوجيا (علم اجتماع)

### ثانيا : علوم اجتماعية :

- ١- تاريخ (وفلسفة التاريخ وفلسفة حضارة).
- ٢- جغرافيا (علم البيئة والايكولوجيا).
- ٣- اقتصاد (وفلسفة الاقتصاد).
- ٤- قانون (وفلسفة القانون).
- ٥- مكتبات ووثائق (المعلومات والتوثيق والتحريرات).
- ٦- لغويات . (فقه لغة أو فلسفة لغة).
- ٧- السياسة (وفلسفة السياسة).
- ٨- الدين (وفلسفة الدين).
- ٩- أعلام واتصال (صحافة وأعلام إذاعي وتليفزيونى ... إلخ).

### ثالثا : علوم معيارية :

- ١- علم المنطق (فلسفة العلوم والمناهج).
- ٢- علم الأخلاق (فلسفة الأخلاق وعلم السلوك).
- ٣- علم الجمال (فلسفة الجمال وفلسفة الفن).

وبعد إستعراضنا مختلف الآراء التى قيلت حول الفلسفة ودورها وعقاتها بالعلم وما بقى لها من مهمة فى المستقبل.



فان الفلسفة لاتزال لها موضوعاتها الخاصة التى لاتتناولها العلوم الأخرى والتى تستقل هى بعبء البحث فيها.

وهذه الموضوعات الخاصة هى :

- ١ - القيم (ونظرية القيمة).
- ٢ - النظرة العامة للعالم وللحياة (ونظرية المعنى).
- ٣ - الوجود الإنسانى (الأنطولوجيا).
- ٤ - نظرية المعرفة. (الابستمولوجيا).
- ٥ - وجود الله (التيولوجيا).
- ٦ - المبادئ العامة التى تستند إليها العلوم سواء منها العلوم الطبيعية أو الفيزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الإنسانية . التاريخ، الحضارة، اللغة).

فلسفات العلوم ومناهجها :

والفلسفة، فى دراستها لهذه الموضوعات، تنفيذ من النتائج التى وصلت إليها كل العلوم شأنها العلوم الأخرى: فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفزياء والبصريات، وعلم الطب يفيد من الحساب والهندسة، وهكذا وهكذا، فكذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها فى تكوين نظرياتها وفى تقرير «الحقائق» التى تنتهى إليها. ومنذ القدم والفلاسفة يؤكّدون هذا المعنى. فقد كتب أفلاطون على باب أكاديمية: لايدخل هنا إلا من كان عالماً بالهندسة، أى الرياضيات، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان

والنبات والآثار العلوية (الأرصاء الجوية) والفلك والرياضيات أساساً لدراسة الفلسفة. وليستز وديكارت وضع كل منهما ميتافيزيقا، على غرار الحساب. وفي مقابل ذلك وضع نيوتن كتابه العظيم الذى أحدث ثورة فى علمى الفلك والفزياء على أنه «فلسفة طبيعية»، وسماه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

والفلسفة تفسد على نحوين: إذا أنقطعت عن العلم، وإذا أستغرقت نفسها فى العلم، وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها، وعلى العلم أيضا أن يعرف حدوده.

والعلوم التى تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات هى :

١- المنطق، ويبحث قيمة الحق وكيفية التأدى إلى الصواب عن طريق قوانين الفكر.

٢- الأخلاق: وتبحث فى قيمة الخير والسبل المؤدية إلى تحقيقه عن طريق قوانين الفكر.

٣- علم الجمال ويبحث فى الجميل وكيف يعبر عنه عن طريق القيم الجمالية.

٤- ما بعد الطبيعة، ويبحث فى الوجود بما هو موجود، وفى الكون وما فيه من مبادئ ومفاهيم (العلية، المكان، الزمان، الطاقة، الحركة، الخ). وغايته الوصول إلى نظرة كلية فى العالم وفى الحياة.

٥- علم الإنسان، والأفضل أن يسمى علم الوجود الإنسانى، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة أنثروبولوجيا فقد وضعت فى الأصل للدلالة

على علم الإنسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانى الإنسانية، ولكن الاجتماعيين قد قصرُوا التسمية على الإنسان البدائي، ولا يجديهم نفعاً أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية، بل تزيد هذه التسمية الأمور خلطاً.

٦- نظرية المعرفة، وهى تبحث فى إمكان المعرفة وشروطها وحدودها. ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الإشتقاقى: أى علم المعرفة بوجه عام، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة فى العلوم الطبيعية والفيزيائية والرياضية.

٧- الإلهيات، وتبحث فى وجود العلة الأولى للوجود، أو فى المطلق، أى فى الله وصفاته، والعناية الإلهية.

٨- فلسفة العلوم المختلفة، وهذه لا تكاد تدخل تحت حصر، ونذكر منها:

أ - فلسفة اللغة.

ب - فلسفة الحضارة.

ج- فلسفة التاريخ.

د - فلسفة الفزياء.

هـ- فلسفة الحياة أو البيولوجيا.

و - فلسفة السياسة.

ز - فلسفة الرياضيات بأنواعها.

ح - فلسفة الدين.

- والمنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى كل أبحاثها هو المنهج العقلى .  
والبراهين التى تستند إليها فى كل قضاياها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة  
محكمة، ولا يحق لفيلسوف أن يقرر تقريراً دون أن يصحبه ببراهين عقلية  
منطقية تسلم بها كال العقول . ولا فرق فى هذا بين الفلسفة من ناحية، وبين  
العلوم الرياضية والطبيعية، اللهم إلا فى نصيب كل منهما فى استخدام  
منهجي الاستدلال والاستقراء والتجريب، بينما الرياضيات استدلالية محض،  
والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء  
والملاحظة والتجريب.

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى إلى جانب العقل  
المنطقى، ويسمونها الوجدان أو العيان، كما هى الحال عند أفلوطين فى  
الفلسفة اليونانية، وبرجسون فى العصر الأوروبى الحديث. لكن جل الفلاسفة  
يشكون فى وجود هذه الملكة، وبرجسون نفسه لم يستعملها كثيراً فى وضع  
فلسفته، بل أستند إلى العقل والمنهج الحيوية، كما أن أفلوطين أقرب أن  
يُدرج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة، على الأقل فى أجزاء  
مذهبه التى يعتمد فى تحصيلها على الوجدان أن الذوق أو العيان.

وينبغى أن يتخذ هذا معياراً لتمييز الفلسفة عما عداها مما قد يشتبه  
وأياها. فكل معرفة لاتستدل إلى العقل والبرهان المنطقى بنوعية: الاستدلال  
والاستقراء لايمكن أن تندرج فى باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من  
بين الموضوعات التى تتناولها الفلسفة. فالعبرة بالمنهج وبالموضوع.

وهنا قد يتعرض بالإعتراض التالى : كيف يجوز استخدام البرهان  
المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء - فى مباحث القيم، والقيم تتحدث



عما ينبغى أن يكون ، لاعما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنى لفلسفة القيم أن تحول أحكام الوجود إلى أحكام تقويمية ؟

والجواب عن هذا الاعتراض سهل ، كما لاحظ جوبلر بحق : ذلك أننا فى العلوم الرياضية والطبيعية نفسها تحول أحكام الوجود التى تعبر عن وقائع ، إلى أحكام تعبر عما ينبغى . « وليس أيسر من تحويل منطوق نظرية أو قانون إلى قاعدة . فمثلاً إذا قلنا :

نظرية : حاصل ضرب حاصل جمع فى عدد يساوى حواصل جمع حاصل ضرب كل حد فيه ، فيمكن أن نستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع فى عدد ، أضرب كل حد فى هذا العدد ، وأجمع حواصل الضرب التى وصلت إليها .

« فليست القواعد العملية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدها كانت قاعدة أفادته من بعد فى أن يجد غيرها » « مقال عن المنهج » .

و ( والفلسفة تبعا لهذا نظرية وعملية معاً : نظرية فى جانبها التأملية والإستطلاعى ، وعملية فى الجانب التطبيقى فيما يقبل التطبيق من نظرياتها .

ففى علوم القيم جانبان : نظرى وتطبيقى . فالمنطق يحث فى قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين ، لكنه فى الوقت نفسه مجموعة من القواعد العملية التى تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر ، وميزان يوزون به الصحيح والفساد من الحجج والبراهين ، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب فى الأحكام . والخلاصة أنه فن التفكير ، والفن صناعة فنية ، أى تطبيق علمى .

والأخلاق نظريات وتطبيقات لها. وهى تنقسم إلى أخلاق نظرية تبحث فى الضمير والواجب والإلتزام والفضيلة، والخير والشر، وإلى أخلاق عملية تبحث فى الحق والقانون، والمسئولية والجزاء، والفضائل العملية، والأخلاق الشخصية، وأخلاق الأسرة، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والتقدم والمدنية، وكلها أمور تغوص بجذورها فى الحياة العملية، بل لعلها أشد الأمور عملية فى الحياة. أن الأخلاق أكثر عملية وغوصاً فى الحياة من كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية.

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل فى طرائق التعبير عن الجميل فى مختلف الفنون : المعمار، والرسم، أو التصوير، والنحت، والفنون الزخرفية، والموسيقى، والتمثيل المسرحى والسينمائى، إلخ. وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها. أفليست هذه كلها أموراً عملية، لا يستغنى عنها المرء اليوم فى حياته ؟

لهذا فإن أسخف شئ يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية، أو أنها لا تتناول أمور الحياة العملية، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق. وقائل هذا القول فى الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة، بل وبالمعرفة أياً كانت.

فان قال قائل : نحن نسلم معك بأن مبحث القيم (المنطق، الأخلاق، علم الجمال) له جانبان نظرى وعملى، لكن مارأيك فى سائر مباحث الفلسفة ؟

وهذا يؤكد أيضاً أن لهذه المباحث الأخرى وجهين : نظرياً، وعملياً، وأن تغلب الأول على الثانى، كما تؤكد أيضاً أن للإنسان وجهين : مادياً،

وروحياً، وأن نخشى البعض من كلمة : «روحي»، فليس بالمادة وحدها يحيا الانسان، بل له تطلعات عقلية وروحية تدور حول فهمه لنفسه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهراينهم، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلل المسيطرة على الكون، إن الإنسان لا تقوم حياته في الأمور البيولوجية، والحاجيات الفسيولوجية - فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان، وربما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى. أن المطالب الحيوية (البيولوجية) في كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها في الإنسان : مثل قوة البدن، وقوة التوالد، والغرائز الحيوانية المختلفة، بل والإحساسات.

إنما يتميز الإنسان من الحيوان ويفضله بعقله، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية، وإلا كانت الحيوانات أسمى عقلاً من الإنسان، بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التي لانظير لها في سائر كائنات الطبيعة: فهو وحده الذي يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات القائمة بين الأشياء، ويفهم الأسباب والعلل، ويرد الكثير أو المتعدد إلى الواحد، وبالجمله يضع القوانين الكلية، وهو الذي يصنع القول المحكم أى القول المنطقي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ.

هذا الجانب العقلي (فى مقابل البيولوجى) فى الإنسان هو الذى تصدر عنه المباحث الأخرى، غير مبحث القيم - فى الفلسفة. فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الإنسانى ومركزه فى هذا العالم وما يعانى من تجارب حية يفرضها عليه وجوده - فى - العالم ووجوده - مع - الناس على حد تعبير هيدجر. وكل هذه موضوعات علم الإنسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ.

والإنسان يريد أن يحصل نظرة عامة فى الكون : تتم يتألف، وكيف تتضافر أجزاؤه على تكوين هذا الكل، وماهى القوى العامة التى تؤثر فيه - ولا يريد أن يعرف ذلك فى نظرات ومعلومات جزئية، فهذا من شأن العلوم الجزئية، بل يريد الإنسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحى والعوامل المؤثرة فى تكوين الحياة والدوافع التى تدفع فى شئون الحياة، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هى مثل قبله تشتت أبديد من مجرد انفجارها، كما يقول برجسون، وهل هناك تطور للأحياء، وإن كان ففى أن اتجاه وكيف يتم؟ - وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه «بالنظرة العامة فى العالم وفى الحياة».

ولا بد للإنسان من أن ينقد نفسه نقداً ذاتياً ليس فقط فى باب الأخلاق، بل وخصوصاً فى باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء؟ هل يشك، أو يقطع باليقين؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهى مطابقة تماماً للأشياء الخارجية، أم هى مجرد تصورات إنسانية بحسب ما ركز فى طبيعة العقل الإنسانى ؟ هل هناك وقائع علمية، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء، وعلى حد تعبير البعض : الوقائع هى ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه.

وكل هذه المباحث تدخل فى «نظرية المعرفة» وهى أحد مباحث الفلسفة، وقد تطورت تطوراً سريعاً هائلاً فى أوائل هذا القرن. واستمر تطورها واتساع البحث فيها حتى كادت أن تعد هى المهمة الباقية للفلسفة.

ومنذ أن وجد الإنسان وهو يبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لأنه يرى نفسه خاضعاً لكل هذه القوى. ومن هنا



نشأت الإلهيات، التي تبحث في علاقة الإنسان بالعلل الكبرى، وخصوصاً بعلّة العلل ومسبب الأسباب، أى بالله. ونتميز الفلسفة في هذا الباب من الدين، بأن الفلسفة تعتمد في مباحثها وتقديراتها على العقل وحده، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هى الوحي والنبوة. ولهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قولاً عقلياً بينما كلام الدين فى الإلهيات تصريحات إيمانية ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة، لأن الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلى المبني على البراهين العقلية التى تقنعه، فلا بد إذن من تعقل مضمون الإيمان، أما للإقناع العقلى حين يعوز الإيمان، أو للإقناع العقلى ليستثير الإيمان حين يوجد.

فمن هو الإنسان -الجدير حقاً بهذا الاسم- الذى يستطيع أن يتسغنى عن هذه المباحث العقلية التى أتينا على ذكرها؟ أنه لا يستغنى عنها إلا الحيوان، أو من هو فوق الإنسان لأنه يعرف أكثر منها. أما الإنسان فلاغنى له عنها أبداً.

والفلسفة -بوصفها نسقاً عقلياً- هى دعوة إلى التعمق فى كل ما يتناوله المرء من شئون المعرفة، دعوة إلى عدم الإكتفاء بالظاهر، للنفوذ إلى ما تحته. دعوة إلى قلب الأمر على جوانبه العديدة إبتغاء شمول النظرة، دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر، طمعاً فى مزيد من الفهم والتعقل وإدراك الروابط والأسباب. إن الإنسان بطبعه محب للإستطلاع، لكن آفة الإستطلاع الوقوف عند أول الأسباب، عند بادئ الرأى، عند العلاقات الخارجية السطحية، عند الأغراض الظاهرة، عند التركيب دون التحليل، أو عند التحليل غير المتبوع بالتركيب.

والروح الفلسفية فى تناول أى علم أو معرفة أو حتى فى أمور السلوك  
العملى -هى التى لاتقنع بالظاهر، بل تسعى للنفوذ إلى الباطن، وهى التى  
لاتحرص على الروابط الظاهرة بقدر ماتحرص على استكناة العلاقات  
المستوردة أو الخفية، هى التى لاتقف عند الاسباب السطحية بل تريغ إلى  
أكتناة الأسباب العميقة، هى التى لاترضى بالحلول المظهرية، بل تسعى  
دائما إلى إكتشاف الحلول الجذرية التى تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر  
أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس.

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

أ - ففى التاريخ بدلا من أن تقتصر على الأحداث التاريخية وتسلسلها  
الزمنى وأسبابها الظاهرة والمباشرة. تدعو النزعة الفلسفية إلى إكتشاف القوانين  
التي تسير عليها الأحداث فى التاريخ، والمبادئ العامة التى يخضع لها التطور  
السياسى والحضارى فى دوائر الحضارات المختلفة أو فى الأمم. وإلى إكتشاف  
العوامل الفعالة فى مجرى التاريخ: اقتصادية كانت أو روحية أو عقلية أو  
نفسية تتعلق بإرادة القوة وبسط السلطان، الخ، وتدعو إلى البحث فيما إذا  
كانت هناك مسارات محددة لتوالى الأحداث وهل ثم اتجاهات التاريخ العام  
للإنسانية نحو التقدم، أو التقهقر، أو السير فى دوائر مقفلة متوالية ومستقلة.  
والأمثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة، نذكر منها فى العصر  
القديم ثيوكيديدس فى عصر الأباء أوغسطين فى كتابة «مدينة الله» وفى  
العصر الوسيط يواقيم الفلورى وفى الإسلام ابن خلدون، وفى عصر النهضة  
جان بودان وفى القرن الثامن عشر ما كتبه مونتسكيو فى كتابة «روح  
القوانين» و «انحلال الرومان»، وما كتبه أدوار جيبسون فى كتابه «انحلال

الامبراطورية الرومانية وسقوطها»، وفي القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهوت عن «عصر النهضة في ايطاليا» وخصوصاً كتابه بعنوان «تأملات في التاريخ»، وفي القرن العشرين ما كتبه اشبنجلر في كتابه العظيم «انحلال الغرب»، وأرنولد توينبي في كتابه «دولة في التاريخ». وبندتو كروتشه في كتبه العديدة ودراساته عن «التاريخ» وتاريخ ايطاليا على وجه التخصيص.

٢- وفي علم اللغة بدلا من الاقتصار على الأصوات واللهجات والتطور المورفولوجي ونظمى والتراكيمات اللغوية والاشتقاق ومعاني الكلمات -تدعو للرؤية الفلسفية إلى بحث في العلاقة بين اللغة والفكر بين اللغة والمنطق، وإلى دراسة علم المعاني أو الليمولوجيا، والبدال والمدلول، والدلالات اللغوية، واللغة والحضارة، والرموز اللغوية، وطبيعة اللغة ووظيفتها، إلخ. وهذه الأبحاث كما سنرى - قد تقدمت تقدما هائلا في العشرين سنة الأخيرة.

٣- وفي السياسة لاكتفى بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة والرساير التي تحكمها، بل تقتضى الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصورنا للإنسان وإمكانياته وحرية وحقوقه الأساسية المتبثقة من طبيعته، ونرسم السياسة المثلى التي تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير الفرص لتحقيق الإمكانيات الإنسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس إنسانية عامة، وها مما نجد في فلسفة هيجل السياسة ومولفاته أفلاطون وأرسطو والفارابي والقديس توما ومنتسكيو ورسو ونيتشه ورسل وماركس وانجلس ولينين وجورج سوريل، ومن بين المعاصرين: ماركوزه ويسبرز وسارتر ومرلو بونتي والتوسير.

وتكفى هذه الشواهد في هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئي إذا تناول بروح فلسفية.

ح) والروح الفلسفية روح نقدية فى جوهرها، لاتأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو، ولاتسلم بشئ إلا بعد البرهان العقلى الدقيق. ولهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغى علينا «ألا نقبل أى شئ على أنه الحق إلا بعد أن نعرف ببينة أنه كذلك: أى علينا أن نتجنب - بكل عناية- الإندفاع، والحكم السابق وأن لاندخل فى أحكامنا إلا ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك.

الروح الفلسفية لاتقبل الأحكام السابقة أى الأحكام الموروثة أو المنقولة ولا الآراء الشائعة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلى والبرهان المحكم. وسقراط، كما عرضه أفلاطون فى «محااوراته» هو القدرة الكبرى فى هذا المجال : فإنه لم يدع رأياً شائعاً أو حكماً سابق، أو تصوراً مستقراً بين الناس إلا وأخضعه لامتحان عقلى دقيق.

ومن هنا كان الشك المنهجى - الذى أوصى به ديكارت - خطوة رئيسية لابد أن يخطوها الفيلسوف. أنه الشك لا للشك، بل لبلوغ الحقيقة.



## تفسير الفلسفة والمذاهب

من الأمور التي يتناولها خصوم الفلسفة للنيل منها تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية فسقراط - وأفلاطون - يفندان مذهب السوفسطائيين والإيليين وهيراقليطس، وأرسطوطاليس يفند مذهب أستاذه أفلاطون، وديكارت يفند (الاسكلائيين) المدرسين الذي تمسكوا بفلسفة أرسطو، وكانط يفند ديكارت، هيغل يفند كانط، وكيركجورد يفند هيغل، وكونت يفند المذاهب الميتافيزيقية، وبرجسون يفند الوضعية، (والتوماويون) المحدثون يفندون برجسون، والوجودية تفند المذهب الحيوي الهيجيلي ودعاة فلسفة الماهية، وكلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك.

والسبب في هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ في الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة، وتملك الحقيقة المطلقة، ولهذا فإنها من أجل إثبات صحة دعواها، تضطر إلى هدم دعاوى الفلسفات الأخرى، فيفند كل فيلسوف من سبقوه. ولا يلبث كل منهما أن يلقي المصير، كمن سبقه.

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضى على السابقة عليها ؟

كلا، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون، ونقد ديكارت أرسطوطاليس، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ونقد كانط ديكارت، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت، ونقد هيغل كانط دون أن تختفى الفلسفات السابقة في مذاهب الفكر اللاحقة. فمثلا تفنيد

أرسطو لمثالية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة فى نظرية العلل عنده (العلل الأربع : الهىولى ، الصورة ، الفاعل الغاية) . وتفنيد كانط لمذهب ديكارت لم يمنع كانط من الحفاظ على مقالة « أنا أفكر ، إذن أن موجود» فى مذهبه هو. والذى يحدث هو أن المبدأ الأساسى فى فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة ، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها. «وهكذا لم يضع أى مبدأ فلسفى ، بل أحتفظ فى الفلسفة اللاحقة بكل المبادئ السابقة. ولم يتغير إلا المكانة التى تشغلها هذه المبادئ فى الفلسفة اللاحقة». وهذا التغير للمكانة يكفى لابعاد شبهة التلفيق عنها. وإلا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفاً من خرق عديدة متضاربة الألوان. ولنضرب لذلك مثلاً بفلسفة أفلاطون: «أنا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا فى بعضها طابعاً إيلياً ، وفى بعضها الآخر طابعاً فيثاغورياً ، وفى بعضها الثالث بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة فى نقائصها» .

وعلى الرغم من أن كل كل مذهب لاحق لابد له ، لتبرير وجوده ، أن يفند آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه ، فإن هذه الحركة الديالكتيكية هى ماهية الفلسفة نفسها. وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومن معارك طاحنة. وإلا لكنت حالتا حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليشفى ، فلما قدم إليه كمثرى وتفاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها ، لأنها كمثرى وتفاح وعنب وكريز ، وليست فاكهة .. على حد التشبيه الذى ساقه هيجل .

أن الفلاسفة قد كونوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم بعضاً . والتفنيد الحق هو التفنيد الإيجابى الذى يثرى منه الفكر.

والعلماء أيضا يفندون بعضهم بعضا، ومن هذا التفنيد يتكون العلم ففلك بطليموس قد فنده كوبر نيكوس وكبلر وجاليليو، وبهذا تقدم الفلك، وهندسة اقليدس قد فندتها الهندسات اللاقليدية: هندسة ريمان ولوبتشفسكى وهلبرت الخ. وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة في العصر اليوناني القديم، وطب أبقراط فنده جالينوس، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازي، وطب الرازي وجالينوس فنده طب هارفي وإسبلنزانى، وطب هؤلاء السابقين جميعاً فنده طب باستير، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من أبقراط حتى اليوم لوجدناه يفند اللاحق منه السابق، ومن هذا كله يتكون الطب، إذ تبقى دائما حقائق لا يشملها هذا التنفيذ، وتتجمع هذه الحقائق لتكون الملك الثابت للطب.

فإن كانت هذه حال العلوم الطبيعية والحيوية، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك؟ ماذا أقول؟ بل الملك الثابت الباقي في الفلسفة أكبر قدراً من ذلك الباقي في العلوم المختلفة مثل الطب والفلك والفيزياء والكيمياء بديل أن أى كتاب في الطب أن الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عنيفاً ويعفى عليه بعد عشر سنوات أن عشرين، بينما كتب الفلسفة تظل حية بعد قرون.

الفلسفة موجودة إذن في كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضها، وجتى من ينكر وجود فلسفة واحدة أنما ينكر ذلك باسم فلسفة معينة تصورهما وكل نقد يوجهه فيلسوف إلى آخر هو أيضا فلسفة. والفيلسوف إنما ينقد فيلسوفا مثله، وبوصفه فيلسوفا. ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها الفلاسفة إلا إذا وجد أساس مشترك بينهم.

لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك  
الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

١ - منها أن يقال أن كل مذهب فلسفى هو تعبير عن عصره، وبالتالي  
يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة،  
والتربية التى تلقاها، والوسط الاجتماعى والفكرى الذى عاش فيه، والظروف  
السياسية التى أحاطت به، ومستوى التقدم العلمى فى عصره، إلخ فمجموع  
هذه العوامل هو الذى يحدد طبيعة المذهب الفلسفى.

وتبالغ الماركسية فى هذه الدعوة، فتسمى «أيدولوجية» نسق الأفكار  
المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية فى داخل موقف تاريخى معين)،  
وهذا النسق من الأفكار إنما يعبر ويرر مصالح الطبقات المتصارعة. وقد زعم  
لوكاكش، المفكر الماركسى المجرى المعروف، أن نقد هيجل لروسو يمثل  
تماماً الموقف السياسى والاجتماعى لجل المفكرين (أو المثقفين، على حد  
تعبيره) الأحرار (البراليين) الألمان المعاصرين للثورة الفرنسية، وقد بدأوا  
أنصار للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الإقطاعى أو شبه الإقطاعى الذى  
كان سائداً فى ألمانيا عند اندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩، لكنهم ما لبثوا  
أن فترات من حماستهم لها بعد أن أفزعتهم مذابح عصر الأرهاط اليعقوبى  
بعد ذلك بأربع سنوات، وكان ذلك انعكاساً للنزعة المحافظة الاجتماعية  
المرتبطة حتماً بحال ألمانيا آنذاك. كما أنه من الواضح أن فلسفة هيجل فى  
الدولة هى نوع من التبرير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذاً للفلسفة ذا  
مكانة رسمية رفيعة فى الدولة الروسية.



كما زعم البعض الآخر أن فلسفة اشبنجار فى كتابة «انحلال الغرب» إنما هى تعبير عن شعور ألماني بالأحباط واليأس بعد هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تنبع من نفس الينبوع ومن القلق الذى سيطر على نفوس الألمان فى فترة منا بين الحربين، وأن فلسفة سارتر وألبير كامى تستمد معانيها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا فى يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الألمان.

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية. أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمى فى العصر، فالبعض يذهب إلى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبعث من التقدم الهائل الذى حققته علوم الحياة (البيولوجيا يفروعها) فى النصف الثانى من القرن الماضى والثالث الأول من هذا القرن وأن فلسفة وليم جيمس البرجماتية وجون ديوى الأدواتية إنما نشأتا فى محيط التقدم التكنولوجى الهائل فى أمريكا فى أواخر القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن.

٢- لكننا نجد كثيراً من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتجون على هذا التفسير وينعتونه بالتفاهة والسطحية والبطلان. وعلى رأسهم برجسون، فقد ألقى بحثاً فى المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الذى عقد فى بولونيا الفيلسوف الخلق بهذا النعت لم يقل أبداً غير شئ واحد، لأنه لم يشاهد بإيطاليا سنة ١٩١١، وعنوانه : «الوجدان الفلسفى». أكد فيه : أن غير نقطة واحدة بل كان ذلك أكثر منه مشاهدة، وهذا الإتصال أنتج دافعاً، وهذا الدافع أنتج حركة، وإذا كانت هذه الحركة، التى هى نوع من الدوامية ذات شكل

خاص، لا تظهر لعيوننا إلا بما جمعتة على طريقها، فمن الحق أن أنواعا أخرى من التراب كان يمكن أن تثار، ومع ذلك ستكون الدوامة هي هي نفسها. وعند برجسون عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية. (أعنى إنعكاس تأثيرات الماضي والحاضر التي خضع لها. بل بالأحرى هي شيء أصيل تماماً أو حياة ذاتية). وهكذا يؤكد برجسون على ذاتية الفيلسوف، ولا يحفل بالظروف الخارجية التي يوجد فيها. فيكون العامل في اختلاف المذاهب الفلسفية هو اختلاف الذاتية الأصلية بين الفلاسفة بعضهم وبعض.

«والفكر الذى يأتى بجديد فى العالم ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التى يجدها أمامه. ويبدو هكذا كأنه نسبى إلى العصر الذى عاش فيه الفيلسوف، ولكن ليس هذا غالباً إلا فى الظاهر فحسب. ولوجاء الفيلسوف قبل ذلك بعدة قرون، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل أخرى، ولكان قد عبر عن فكرة بصيغ أخرى، وربما لم يكتب فصلاً واحداً من الكتب التى صنفها على النحو الذى هو عليه الآن، ومع ذلك فإنه كان سيقول نفس الشيء».

ويسوق مثلاً على ذلك اسبينوزا فيقول أنه على الرغم من الجهاز الهندسى المذهل الذى صاغ به أفكاره، فإننا نجد وراءها الوجدان الأصيل عند اسبينوزا المتأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة. وكلما صعدنا إلى هذا الوجدان الأصيل، إزداد فهمنا وإدراكنا أنه لو كان اسبينوزا عاش قبل ديكارت، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب، ومع ذلك فإن من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكنا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسبينوزا مع كل هذا.

٣- كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة «هى روح العصر الذى تنتسب إليه: أنها ليست فوق عصرها، وإنما هى وعى عصرها». لكنها مع ذلك تختلف، من الروح العامة للعصر من حيث الشكل، لأنها تعى زمانها أن التأمل المجرد. وللفلسفة، بوصفها وعياً مجرداً، تؤلف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير التلقائى لروح العصر : «وهكذا فإن الاختلاف هو أيضاً إختلاف حقيقى فعلى.

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له أن المشاهد فى كثير من الأحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا عند روح التربية اليونانية والمثل الأعلى للثقافة اليونانية متمثلين فى السوفسطائيين، وديكارت قام ضادا لروح القرن السابع عشر فى فرنسا وأوروبا الحافلة بالنزعات المنتزعة فى الدين والحروب الدينية، وكنت قام بنقده للعقل فى عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتأليه على يد رجال الثورة الفرنسية، ونيتشه جاء مضاداً لروح عصره : فى توكيد العصر للنزعة الدوجماتيقية للأخلاق وفى الدعوة إلى إماتة الإرادة عند شوبنهاور.

٤- ويفسر أورتيجا أى جلست (١٨٨٣-١٩٥٥) الفيلسوف الأسباني المعاصر ضرورة التعدد فى المذاهب الفلسفية بوجوده أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكل ينظر إليه من زوايته الخاصة. فقط وكما لايمكن إختراع الواقع، كذلك لايمكن إختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة لاي كلاً منها يمثل المنظور الذى منه ينظر الإنسان إلى الكون. إنه لا يستبعد بعضها بعضاً، بل بالعكس : هى متكاملة، أعنى أنها يكمل بعضها بعضاً. وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفذ الواقع كله، بل لايمكن أحداها أن تتوب عن الأخرى أو تحل محلها.

ووجهة النظر هي إحدى مفردات الواقع، وليست تشويهاً له، بل هي تنظيم له. ذلك أن الواقع الذي يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال، ولكل وجهة نظر ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هي تلك التي تدعى لنفسها أنها هي وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة.

ويقول صراحة «أن كل حياة إنما هي وجهة نظر إلى العالم. والحق أن ماتراه الواحدة لا يمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد، شخص، أو شعب، أو عصر، هو أداة الإدراك في الحقيقة، لا يمكن أن يقوم مقامها غيرها. ولكنها تكسب الحقيقة بعداً حيويًا، على الرغم من أنها في ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية.

فأورتيجا إذن يضحّد المذاهب التي تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها، كما يدمغ تلك التي تزعم أنها وحدها الحقيقة. وعنده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة، ومن مجموعها تتكون الحقيقة. ولكنه لا يقصد من ذلك أبداً أن تكون الفلسفة تلفيقاً بين المذاهب ولا توفيقاً بل المذاهب الفلسفية كالأوجه العديدة لمنشور واحد كثير الأوجه.

٥- أما كارل يسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) فيقول أن «مجموع تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرناً يشبه نظرة واحدة كبيرة لوعي الإنسان بذاته. وهذه النظرة هي في الوقت نفسه مناقشة لانهاية لها وتكتشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض، وعن مسائل تبدو بغير حل وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها، وحقيقة عميقة ودوامة من الأغلاط».

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة في الغرب لوجدناه مؤلفاً من أربع مراحل متوالية :



( أ ) الأولى : الفلسفة اليونانية. وقد إتخذت سبيلها من الأسطورة إلى اللوغاس، وأنشأت الأفكار الأساسية للغرب، والمقولات، والمواقف الأساسية فى تأمل مجموع الوجود، والعالم والإنسان. وقد بقى لنا منها عالم أنماط البساطة التى بها نصل إلى الوضوح.

(ب) الثانية : الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى. وقد إتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس إلى تعلقها وفهمها، ومن الوحي إلى اللاهوت. وفيها نمت ليس فقط الإسكلائية المحافظة والمنشئة، وبل ظهر فى التفكير الخالق عالم كان فى الأصل يجمع بين الفلسفة والدين فى وحدة واحدة، خصوصاً لدى بولس وأوغسطين ولوثر.

(جـ) الثالثة : الفلسفة الأوربية الحديثة. وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصى للإنسان تجاه كل سلطة. فكبلر وجاليليو من ناحية، وبرونو واسبينوزا من ناحية أخرى - يمثلون الطرق الجديدة. وقد بقى لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس.

( د ) الرابعة : فلسفة المثالية الألمانية. والطريق من لسنج وكانط حتى هيجل وشلنج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا فى عمق تأملاتهم كل ما عرفه الغرب حتى ذلك الحين. ويمتازون بادراك شامل للتاريخ والكون، وبشراء للتفكير ووفرة رؤى المضمونات الإنسانية.

فلو تساءلنا ك هل هناك وحدة فى تاريخ الفلسفة هذا؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية، بل مجرد فكرة. فنحن نسعى إلى بلوغ هذه الوحدة، ولكننا لانصل إلا إلى وحدات جزئية.

وقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم، لكن الوقائع التاريخية لا تتطابق إلا جزئياً مع التركيب الفكرى المنطقى. ولقد نرى توالياً للمذاهب، مثل تكوين الفلسفة الألمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ولكننا لانتبين ماذا بقى حقاً من الفلسفات السابقة. ولا يوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقى حافل بالمعنى لمواقف -متطابقاً مع الوقائع التاريخية. وكل إطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيلسوف، إذ يبقى دائماً ما لا يمكن مقارنته بغيره من أصالة فى فلسفة الفيلسوف العبرى، مما يجعله يتأبى على الإندراج فى إطار عام للتطور.

كذلك أو تساءلنا: هل فى الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ فى تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات، مثلاً التوالى من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، التوالى من كنت إلى هيجل، من لوك إلى هيوم، لكل هذه التواليات أو التسلسلات باطلة إذا كنا نقصد من ذلك أن التالى يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها. كثيراً ما يطرح التالى الجانب الجوهرى عند السابق، ونادراً ما نجد الجديد مستخلصاً من السابق الموجود من قبل.

ولهذا فإنه من الخطأ - فى نظر ياسبرز - التحدث عن تطور الفلسفة على أنه عملية تقدم مستمر. «أن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمال الكبرى فى كليهما لا يستبدل بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لانظير لها. وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث أزياد المقولات والمناهج واستعمال الأدوات. ويشبه تاريخ الأديان من حيث تسلسل المواقف الاعتقادية الأصلية التى تعبر عن نفسها ؟.

## مداخل إلى المذاهب

ولاعجب أن يكون في الفلسفة مذاهب عديدة ومتعادية، لأن المشاكل التي تتناولها هي من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لا يمكن حلها حلاً نهائياً. وليست الفلسفة بدعاً في هذا بين سائر ألوان المعرفة الإنسانية، ففي سائر العلوم مشاكل لم تجدها حلولاً نهائية حتى الآن: مشكلة تركيب المادة في الفراغ، ومشكلة الحياة في العلوم الحيوية، ومشكلة الزمان في الفلك، ومشكلة طول العمر وقصره في الطب.... إلخ. ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل في تكوين الوقائع والقوانين والنظريات، مما يخلو للذاتية مكاناً واسعاً في المعرفة العلمية.

ولعل تعدد المذاهب في الفلسفة راجع إلى أن الفلسفة تسعى إلى إيجاد نظرة شاملة في الوجود وفي الحياة. وهذا النزوع إلى الشمول يعرضها للتعميم المجازف، أو للإنحصار المقصر، والفيلسوف إنسان قبل كل شيء، والإنسان محدود النظرية مهما تكون عبقريته، كما أن جانب الإنسان في تكوين المعرفة الفلسفية بوصفه إنساناً. وإذا لم تذهب إلى حد القول مع فتشته. أن الفلسفة التي يقول بها الإنسان تتوقف على أي إنسان هو - فإننا مع ذلك لا بد أن نقر بتأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التي يعيش فيها والعصر الذي يعيش فيه - تأثير هذا كله في طابع الفلسفة التي يقول بها. صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذي وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه سيقول دائماً نفس الشيء. ولكن هذا الوضع مثلاً أعلى أكثر منه حقيقة واقعية، لأن الفيلسوف يستند في تأملاته براهينه على النتائج العلمية التي لم تعرف إلا في عصره. وليست العبرة بالمغزى العام أو الروح

العامة للمذهب الفلسفى، بل للتفاصيل والبراهين الأهمية الكبرى فى تكوين المذهب. فلو عاش برجسون فى القرن الرابع قبل الميلاد - قرن أفلاطون وأرسطو- فهل كان سيقدم لنا المذهب الذى أنشأه ؟ قطعاً، لا.

٣- ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكاك وخصوم الفلسفة، بحيث يقولون أنه بقدر ما هنالك من رؤوس، هنالك مذاهب فلسفية. إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماط عامة للتفكير الفلسفى تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة: المثالية والمادية، العقلية والتجريبية، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثرة)، والشك والتوكيد القطعى (البرجماتية) حتى يمكن - مع بعض التفاوت والتنويع - أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الأساسية، أن صبح استخدام هذا التشبيه الموسيقى، ولقد أحصى فلهام دلتاى أنماط التفكير فحصرها فى ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات فى العالم وهى : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية)، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس، الرواقية، اسبينوزا، جيته، شلنج)، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون، أوغسطين، كانط، فشته).



## ( أ ) الاتجاهات الفلسفية فى العصر الوسيط والنهضة<sup>(١)</sup>

تطورت الفلسفة بفضل فلاسفة اليونان من الأسطورة إلى اللغة العقلية ووحدات المواقف النمطية التى يمكن للمرء أن يتخذها حين يسعى لتبديل الوجود أو العالم أو الإنسان وظلت هذه الفلسفة مصدراً للعمومية والبساطة والوضوح إلى أن جاءت الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط تطورت الفلسفة إلى التأويل العقلى للدين والتوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين.

وما أن جاء العصر الحديث حتى حطم أو على الأقل بدأ فى معارضة شخصية أوسطو وفلسفته، وعرفت الفلسفة مجموعات من المفكرين تخطو بتأملاتهم العميقة كل ما رآه الإنسان من قبل وأقاموا مذاهبهم دون سند من أية سلطة كبرى، دولة كانت أو مجتمع وأصبحت الفلسفة مجموعة من المواقف التى تمتزج بكيان الإنسان. ولم يعد التفكير الفلسفة الحديث مجرد تأمل عقيم بل أصبح بحثاً فى الطبيعة وفى الإنسان ليبرز مكانته بين غيره من الكائنات ومدى سيطرته على الطبيعة وما فيها من أسرار ومتبعاً للآراء المتصلة بالمشكلات التى يدرسها ابتداء من الصورة التى ظهرت عليها فى العصور القديمة حتى الصورة الأخيرة التى اتخذتها فى الفلسفة الحديثة.

من الطبيعى إذن أن نمهد لدراسة الفلسفة الحديثة<sup>(٢)</sup> بعرض موجز لاهم ملامح وخصائص فلسفة العصر الوسيط الذى جاءت الفلسفة الحديثة تنتقته وتجدها وتعيد بناءها.

---

(١) انظر الجزء الخاص بالفلسفة الوسيطة الإسلامية والمسيحية واليهودية فى كتابنا الثقافة الإسلامية، الفكر النقدى فى الإسلام، مؤسسة شباب الجامعات.

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ينقسم المؤرخون بالنسبة للعصر الوسيط قسمين، قسم يقول أن الفلسفة المدرسية جدل عقيم ولا تقوم على أساس من الملاحظة أو التجربة (بيكون وديكارت) وقسم يقول أن الفلسفة في العصور الوسطى<sup>(١)</sup> اشتملت كل المعارف ووضعت دستور المعرفة (فلاسفة القرن ١٩) والواقع أننا بإزاء استمرار في التفكير من الفلسفة اليونانية إلى عصر الأباء والمدرسين حتى الفلسفة الحديثة. ولم ينظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها منفصلة عن الفلسفة الحديثة أو القديمة.

وقد جرت العادة أن ينظر إلى العصور الوسطى في الفلسفة باعتبارها واقعة.

واقعة بين القرن التاسع والقرن الخامس عشر. ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها إتصال بين الفلسفة القديمة والجديدة التي نشأت في القرن التاسع. بل وجدت محاولات قام بها مفكرون تعتبر محاولة إنتقال وعرفت بفترة آباء الكنيسة الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغرات العنيفة الى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون (الأفلاطونية الحديثة) ولم يكن أمامهم سوى الإيمان بالحقائق الدينية وصياغة هذه العقائد من الناحية العقلية ومحاولة التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية.

أما الفلسفة المدرسية Philosophie Scolastique التي نشأت في المدارس ابتداء من عهد شارلمان خاصة في فرنسا وألمانيا. وهي أما مدارس القصر

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي الفلسفة في العصور الوسطى، وأيضا يوسف كرم.

تنتقل بانتقاله وتوجد غالباً في باريس. أو خارج القصر وهي قسمان: مدارس الرهبان الموجودة داخل الدير ومدارس الاسقفية الموجودة خارج الأديرة تثقف رجال الدين غير المترهبين ومت الفلسفة المدرسية بمراحل :

## ١- المرحلة المدرسية الأولى :

من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر وتمتاز أولاً بالمنهج وثانياً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً لاتعارض بينهما. وثالثاً بالبحث في مشكلة الكليات : هل لها وجود في الخارج أم لا؟ ومن أشهر فلاسفة هذه الفترة جون سكوت أريجين Jean Scot Erigène والقديس آنسلم Saint Ansleime.

## ٢- المرحلة المدرسية العليا :

في القرن الثالث عشر وتمتاز بأنها معرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود. وثانياً الخصومة العنيفة بين الأرسطيين والرشديين ثم الخصومة بين التوماويين وأتباع سكوت ثم الأوكاميين.

ثالثاً : النزوع الذي قام حول التفرقة بين العقل وانتقل ونصيب كل منهما في المعرفة ومن أشهر شخصياتها : القديس يوتافنقورا، ألبير الكبير القديس توماس الأكويني ودفنس سكوت.

هذا وقد إنقسمت الفلسفة المدرسية السائدة في هذه المرحلة أربعة أقسام:

( أ ) المدرسة الأوغسطينية وكان يمثلها أتباع القديس فرنسيس وساروا على الطريقة الأوفسطينية كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين إلا أنهم

أخذوا بأقوال أرسطو في الهيولى والصورة حتى لا يقولوا بمذهب وحدة الوجود.

(ب) دراسة أتباع القديس دومينيك المتأثرين بفلسفة أرسطو وأشهر ممثليها البير الكبير وتوما الأكويني وأستطاعت أن تحارب النزعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة. كما حاولت أن تفسر الفكرة الأرسطية تفسيراً يتلائم وما يقتضيه أديمان.

(ج) المدرسة الرشدية اللاتينية لم تكن كالدومينيك تهتم بالتوفيق بين الدارين والفلسفة.

(د) مدرسة أكسفورد كانت النواة للمذاهب التجريبية في العصر الحديث وقد تأثرت الفلسفة العربية وخاصة من الناحية العلمية : الفلك والرياضيات وأشهر ممثليها روجر بيكون.

### ٣- المرحلة المدرسية المتأخرة :

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر وتمتاز أولاً بالنزاع الشديد بين العقليين والواقعيين.

ثانياً - الاهتمام بعرض فلسفة أرسطو وشرح هذه العلاقة في كل أجزاءها حتى تنفذ في جميع الناس وتمتزج بالعقيدة الدينية ليتكون من هذا المزيج بناء لاهوتيا فلسفيا محكم الأجزاء.

ثالثاً - ظهور التصوف.

رابعاً - ازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة.



وقد عرفت هذه الفترة ثلاث تيارات رئيسية :

١- تيار علمى فى أكسفورد حاول أن يتم ويستمر فى الطريق الذى رسمه روجر بيكون.

٢- تأثير تيار بالرشدية اللاتينية تفرغ لمعارضة الكنيسة بعنف وكثرت قرارات الحرمان ضده.

٣- تيار يائس من التوفيق بين العلم والدين أو بين العقل والنقل وأدى هذا اليأس أما إلى عدم الإكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل وإلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة وبذلك بالإنصراف إلى العلوم المفيدة، وأما أصاب اليأس من هذا التفكير اللاهوتى العقلى والاتجاه لنشدان الحقيقة الدينية فى التصوف.

خلاصة القول أذن أن العصر الوسيط لم يكن كما أعتقد البعض عصرا مظلماً راكداً توقف فيه الفكر الإنسانى تماماً بعد أن كان متقدماً فى أيام اليونان والرومان. ولكنه فى الواقع يمثل خطأ للتطور نحو تحرر العقل والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه.

فالتاريخ سلسلة من الحضارات، كل حضارة تؤلف دورة مقفلة، فى داخل كل منها يسير التطور مبتدئاً من العقيدة الدينية ثم يتحرر العقل على صورة فلسفية، ثم يتطور على هيئة تجريبى ثم يصبح عقلاً عملياً يهتم بالآلية المصحوبة بالأفكار الشاحبة فى الجانب الروحى.

العصر الوسيط إذن دوره من أدوار تطور الحضارة الأوربية وهى تسعى إلى تحقيق إمكاناتها. ورغم أنه كان دينياً فى صميمه وضانت الفلسفة فيه

خاضعة للاهوت وكان يعوزه العلم الحديث والمناهج الصحيحة القائمة على الاستنباط والاستقراء والتجربة، إلا أننا لا يمكن أن ننسى ما شارك فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى فى عدة وجوه فالمنهج الذئى أتبغ فى النظر العقلى وفى الاستدلال على الرغم مما فيه من جفاف وآلية، قد إستطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقة وقدرة على التمييز والتقسيم والتفريغ وغيرها من الصفات التى يندر وجودها فى يذهنية العصر الحديث. كما أنهم أستطاعوا بتأملاتهم أن يتعرفوا على مشكلة الصلة بين انفس والبدن وقطعوا فى دراستها شواطئ بعيدة وأثبتوا أن الروح لاتقل عن المادة ثبوتاً وأصالة.

### عصر النهضة والعصر الحديث :

أمتاز عصر النهضة (القرن ١٦) بأنه عصر التفاعل الفكرى والاعتقادى والتمرد على سلطة الكنيسة والعمل على التحرر من سيطرتها والدعوة إلى تحكيم العقل والعلم وإلى إحترام الفردية والذاتية مما أدى فى النهاية إلى تفكك الأواصر التى كانت تربط رجال الكنيسة بالتقاليد الكنسية ذاتها وخصوصاً بعد حركة الإصلاح الدينى التى أبرزت وجود الفرد وألقت عليه كل التبعات الدينية لايحملها عند كنيسة أو رجل دين. وقد أدى هذا إلى إزدياد فى إمتداد الفرد نفسه إمتداداً حمل البعض على أن يستقبل بذاته عن الله وحمل البعض إلى إنكار وجود الله والبعض الآخر إلى الإستقلال عن العالم الخارجى وشك فيه وأنكره.

وإذا كان عصر النهضة قد جمع بين القديم والجديد وعرف الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب العلماء الذين حاولوا أستكشاف أسرار الطبيعة فإن العصر الحديث أبتداء من القرن الـ ١٧ قد تميز بالميل إلى الإنشاء بعد

الهدم وأزدهار النهضة الدينية وظهور المذاهب الفلسفية الحديثة: ديكارت، ماليرانش، بسكال، أسبينوزا، لينتزر، هوبز، بيكون، لوك ... إلخ.

فقد ثار ديكارت مثلاً على كل قديم منحدر من اليونان بوجه علم ومن فيلسوفها العظيم أو سطر بوجه خاص إلا أن ثورته هذه شاعت واستمرت فترة طويلة يتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض ومن ثم ساد العصر اتجاهات متعارضة سواء في الفلسفة أو في العلم أو في الدين، ففي الفلسفة هاجم الكثيرون - الميتافيزيقا الأرسطية والمنطق الأرسطي بل هاجموا سائر الفلسفات اليونانية ذات النظرة الكلية المطلقة باعتبارها فلسفات فارغة لا تقع منها فيما يتعلق بمحاولة سيطرة الإنسان على الطبيعة وتقدمه وأرتقائه في هذه الحياة، ومن ثم طالبوا بأن تقتصر مهمة الفلسفة على توضيح المعاني وخدمة البحث العلمي والمنهج العلمي. وفي حين ظهر إلتجاه آخر يعود بالفلسفة إلى القديم ويحاول إثراء الفكر الفلسفي بالنظرات الشاملة والكلية والعودة إلى المنطق الأرسطي بعد تزويده برموز الرياضة وتطويره فيما يسمى بالمنطق الرمزي.

وبعبارة أخرى عاش أرسطو مرة أخرى في إطار حديث تارة يقبلها الناس وتارة يرفضونه وفي الحالتين ظل هو الأساس والمحور الذي تدور حوله الأفكار وتدور حوله الفلسفات.

وفي العلم ظهرت صراعات من نوع جديد تستهدف رفض أى بحث نظري وإفساح المجال إمام الإختراعات والإكتشافات التي تساعد الإنسان في نظرة على الطبيعة، وبدأت العلوم تستقل عن الفلسفة تدريجياً متخذة لنفسها مناهج وأساليب تختلف في قليل أو كثير عن مناهج وأساليب الفلسفة

وبدأت تظهر المذاهب التجريبية المعتمدة على الاستقراء ومع ذلك لم يستطع العلم القضاء على الفلسفة أو التقليل من شأنها في إطار محاولة السيطرة على الطبيعة والدليل على ذلك ظهور الميتافيزيقيات ذات النسق الفلسفي عند كل من ديكارت وأسينوزا وليبنتز وبقيت الفلسفة إلى جانب العلم تعذبة من روجها الكثير. فالعلم أيا كان لاغنى له عن الفلسفة أن في الفدنة أن المنهج أو في طريقة العرض أو في المنطق.

وقد طورت الفلسفة نفسها وإنتجت فروعاً جديدة لفلسفة العلوم وفلسفة المذاهب وفي الدين إنتشرت الموجه الإلحادية التي تحاول تفسير كل شيء تفسيراً مدخل لا يحتاج إلى تصورات دينية أو حتى إلى وجود الله، فسادت الدعوة إلى التحرر الفكري والسير وراء الأهواء دون اهتمام بثواب أو عقاب وأحتقار الأفكار المجردة، وفي مقابل ذلك التيار الملحد ظهر تيار مؤمن يحارب الأول ويحاول أن يثبت أن وجود الله أمر ضروري وأن التفسير الآلى وحده عاجز.

وباختصار يمكن القول أن الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر تميزت بوجود تيارين متعارضين سارا جنباً إلى جنب الأول اتجاء هادم وآخر لكل فكر سابق واتجاء بناء تطوري يقبل الفكر السابق ويسعى إلى تعديله وتطويره وتجديده ليتلائم مع ما توصل إليه العقل الإنساني من إكتشافات وإختراعات. ومن الممكن أن نجمل هذه التيارات التعارضية في ثلاث أنواع رئيسية.

١ - الفلسفة المثالية الألمانية ذات النظرة الشاملة التي تخضع لمبدأ الكل والتي يمثلها في هذا القرن أستيوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الروحية.



٢- الفلسفة الفرنسية العقلية التي تقسم الأفكار من أبسطتها وتنظر في كل فكرة منها على حدة متوخية الوصول إلى الوضوح المطلق أو على حد تعبير بوترو أن الفكر الفرنسي يختار فكرة واحدة في الوقت الواحد وتبحث عن الوضوح في كل فكرة منها على حدة وخير ممثل لها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة.

٣- الفلسفة التجريبية الانجليزية التي تعتمد على الإحساس في إدراك العالم الخارجى وعلى الاستبطان أو الحدس في إدراك العالم الباطنى ويمثلها في القرن السابع عشر لوك.

### القرن الثامن عشر :

إذا إنتقلنا من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر سنجد إختلافاً واضحة بينهما، فإذا كان علماء وفلاسفة القرن السابع عشر قد تمردوا على السلطة الدينية السائدة في العصر الوسيط وأكدوا سلطة العلم والعقل، فإن علماء وفلاسفة القرن الثامن عشر في حرصهم على الاهتمام بالتحليل العقلى قد تمردوا بدورهم على المذاهب الفلسفية السائدة في القرن السابع عشر وحرصوا على تأكيد أكبر لسلطة العلم بجانبية النظرى والعملى، وهى سلطة تختلف تماماً عن سلطة الدين. فهى سلطة ذهنية تستمد قوتها من العقل وتختصر مجالها في المعرفة الإنسانية التي تأكدت وثبت صحتها علمياً في حين فرضت السلطة الدينية سيطرتها على الجوانب المختلفة للإنسان العلمية منها والأخلاقية، الجسدية والنفسية، آماله الماضية والمقبلة وكل ما يتصل بتاريخ العلم بوجه عام. كما تختلف عنها أيضاً من حيث أن السلطة الدينية تفترض ضيق تعاليمها ودوام صدقها وعدم قابليتها للتغيير، في حين

يعتمد العلم على المحاولات النسبية والقابلة للتعديل ومن ثم طبعت الفكر الحديث بطابع منغير لذلك السائد فى العصر الوسيط.

وإذا كان العلم النظرى قد حاول فهم العالم فقد حرض العلم العملية عل بمحاولة تغيير العالم ومن أصبح أكثر أهمية من الأول وأكثر أدهاراً ونمواً. وقد ظهرت الأهمية العملية فى تطبيقاته العديدة فى مجالى الحرب - والسلم على السواء فهى إلى جانب إمداد الجيوش بالأسلحة والأجهزة التى ترفع من كفاءتها القتالية، حاولت تطوير الآلات والماكينات اللازمة للصناعة ولزيادة طاقاتها الإنتاجية ورفع مستوى الحياة الإنسانية.

ومن الطبيعى أن ينعكس هذا التقدم العلمى بجانبيه على آراء الفلاسفة ونظرياتهم فالتجهوا إلى الجانب المادى وغير الإنسانى فى كل شئ ولم تعد الغايات تشغلهم وإنما إهتموا بالتحليل العقلى لمعارفنا، وهذا ما نراه بوضوح عند باركلى وهيوم وكوندياك وغيرهم.

لقد مل العقل البشرى عمليات التركيب التى قام بها كل من يكون وسارت وجاسندى وهويز وأسبيوزا ولبنتز من فلاسفة القرن السابع عشر وأصبح فى حاجة إلى نوع من التحليل العقلى الذى مارسه كل من لوك وكاندياك وتوماس ومن النقد الذى قدمه هيوم وكانط.

القرن التاسع عشر :

أدت الثورة العلمية وما ترتب عليها من ثورة صناعية إلى ظهور العديد من الحركات الاجتماعية والتيارات السياسية والاقتصادية واحتدمت المنافسة وتعارضت مصالح الطبقات ومطالبها فكانت الثورات التى إنتهت إلى تعديل

النظم النيابية ورفع المظالم وإقرار أوضاع اجتماعية جديدة وإدخال قيم إخلاقية لأعهد بها للمجتمع الأوربي من قبل. فقد عرف العصر الحديث النظرية الاشتراكية التي يشير إليها «أوين» (١٧٧١-١٨٥٨) وأعوانه والتي عارضت حرية التجارة والرأسمالية وإستهوت بذلك قلوب العمال وأثارت الضيق في نفوس الممولين والأغنياء كما عرف النزعة الحسية وإتجاهاتها المادية على يد إعلام المنفعة الحديثة أمثال يتنام وجيمس ممن أنتصروا للنزعة الفردية وجعلوا المبدأ النفعى قوام الأخلاق والتشريع ونظرية التطور التي نشرها ليسلى ستيفنس وهربرت وتوماس هكسلى، والتي أكدت الاتجاه التجريبي الواقعي. ومن الطبيعي أيضا أن يؤدي الإمعان في المادية إلى إثارة الضيق عند بعض الفلاسفة فأخذوا في مقاومتها مستمدين العون من الفلسفة المثالية الألمانية.

خلاصة القول إذن أن الإنسان لم يقف طويلاً بعيداً عما يدور حوله من ظواهر وحقائق، فهو لم يقنع بالتأمل في أصل ومدى معرفته دون أن يلتم بما يحدث حوله من تطور وتغير في العالم الذي يحيط به والعصر الذي يعيش فيه. لقد أفسحت التجربة من مجال معرفته ومكنته من السيطرة على الطبيعة بفضل ما حققه من إكتشافات وإختراعات وساعدت الفيلسوف على أن يبدأ رحلته من جديد وأن يصل إلى هدفه الحقيقي رغم ما يعترضه من عقبات أو صعوبات. إلا وهو الوصول إلى تصور موضوعي عن العالم. وبعد أن كان فيلسوف العصر القديم يعتمد في تصوره لهذا العالم على الفرض والتخمين أصبح الفيلسوف الجديد يعتمد على البرهان والتجربة.

وجدير بالملاحظة أن فلاسفة العصر الحديث رغم تمردهم على سلطة الكنيسة حرصوا على إيمانهم العميق باستثناء قلة من الملحددين الذين

أغروهم الإنتصارات العلمية ودفعتهم إلى الإنغماس فى الجوانب المادية  
الخالصة وإنكار كل روحانية أو مثالية. والفلسفة الحديثة عامرة بالأمثلة  
ديكارت، ليبنتز، لوك، نيوتن، كانط، هيغل، وغيرهم فقد كانوا جميعاً  
مسيحيون حقيقيون تعتقدون فى ضرورة وأهمية الدين، وأيا كان الاتجاه  
الذى اختاره الفيلسوف دينياً أو روحانياً، ميتافيزيقياً أو لاهوتياً، فإن عليه أن  
يختار أحد الطرفين الرئيسيين الفلسفة أو العلم. وبعد أن كان أى كسب  
لاحدهما لا بد وأن يتحقق على حساب الآخر، عادا فالتقيا بعد طول فراق .



## خصائص عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر:

يتميز القرن السادس عشر أى عصر النهضة بذلك التفاعل الفكرى والعقائدى ومرجع ذلك إلى تلك التفاعلات الثقافية التى كانت بمثابة أرهاصت للنهضة وللبعث الحضارى الجتيد فى أوربا، ومن عوامل النهضة الأوربية الحديثة تلك المقومات الذاتية ثم تلك المؤثرات الحضارية الأخرى أى تلك المقومات والعناصر الخارجية. فلقد كانت لحركة النقل والترجمة عن العربية واللاتينية واليونانية إلى اللغات الأوربية أثره الواضح فى التعرف على ألوان المعرفة والتراث الثقافى ثم إلى تلك الجهود الرائدة فى مجالات الكشف والإبتكار العلمى التى دعت التى تحكيم العقل والرغبة فى البحث وإلى إحترام الذاتية والكيان الفردى.

لقد كان إنهيار الامبراطورية البيزنطية وفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م نقطة تحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وما ترتب عليه من هجرة علمائها لاطاليا. ومن إيطاليا إنتشرت الثقافة الأغريقية واللاتينية. قفزت فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا بفضل إختراع جوتنبرج لأله الطباعة كانت هناك نهضة حقيقية عودة إلى الثقافة القديمة وثورة على العصر الوسيط من أدب وفن وفلسفة وعلم ودين. ولكن الأثر لم يكن مطابقاً تمام المطابقة، فلقد كانت الثقافة فيها تعكس صورة الإنسان الذى يعين على فطرته وعلى سجيته بما يوافق الطبيعة فتتصلت النزعة الإنسانية والمذهب الإنسانى والمذهب الطبيعى، ومما يترتب على تلك النزعات الجديدة سلخ الفلاسفة عن الدين ودعوى إلى الإنفكاك عن سطوة الكنيسة، كما أن الإكتشافات العلمية لحقائق ومظاهر الكون والكوكب والشموس عمل على إنفصام العلاقة بين الدين والعلم.

لقد دارت محاور الفلسفية ومباحثها في عصرنا الحديث حول مشكلات أساسية وجوهرية تتركز في مشكلتين هامتين أولهما مشكلة الحرية وثانيهما مشكلة معرفة النفس أو الذات وتنوعت الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتعددت المذاهب وتتابع الفلاسفة بصدها هاتين المشكلتين.

ويمكن أن نحدد تلك التيارات أو النزعات الفلسفية في أربع تيارات هي :

#### أولا : تيارات الفلسفة التاريخية :

وتعتبر أن الإنسان لا طبيعة له أو ماهية فردية أو كيان. شخصى وكان ما يعنيه هي أن المسألة مجرد تاريخ مجتمع وحضارة ومعين الإنسان يسير حسب قوانين تاريخية اجتماعية واقتصادية وهذه القوانين ثابتة وحكيمة ويمثل هذه الفلسفة كثير نذكر منهم أوجيست كونت صاحب الفلسفة الوضعية وهيغل صاحب الفلسفة المثالية وماركس صاحب الفلسفة المادية التاريخية.

#### ثانياً : تيارات الفلسفة الترנסندنالية النقدية :

وقامت لتفسير القيم الروحية ومعالم الوجود والمعرفة بواسطة قوة عليا في الإنسان يبلغها الإنسان بالإخلاق والعمل وتمثل هذه الفلسفة كانط صاحب الفلسفة النقدية وشوبنهاور وشلنج.

#### ثالثا : تيارات الفلسفة العلمية :

وكانت نتيجة للتطور العلمى البارز فى المعرفة، فلقد كان لآراء داروين

عن التطور والبقاء للأصلح واصل الأنواع وآراء لامارك وغيره حول الوراثة أثره الواضح فى إعادة صيغة العلوم واستقلالها وإنسلاخها والنزعة إلى التخصيص الدقيق فيها، لقد تغيرت مقولات العلم والمعرفة التى كانت سائدة من قبل وتخلصت من نزعة الانتماء للميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة وأصبحت إعادة صياغة للعلم من جديد ومن أبرز فلاسفتها بوانكاريه واينشتين.

#### رابعاً - تيارات الفلسفة الوجدانية :

فى غمار الصراع المذهبى بين الفلاسفة والفلسفات المتعارضة بين المثالية المطلقة وبين المادية والانتقادية والتاريخية برزت الفلسفة الوجدانية على يد برجسون تسعى للكشف عن الحياة الباطنية للإنسان الفردى، وليس بالنسبة لتاريخ أو للمجتمع فحسب.

لقد كانت هذه الفلسفة رد فعل للفلسفات التى أرادها الفلاسفة الآخرون أمثال ديكارت وكانط وكونت وهيغل وماركس وبوانكاريه، مات بموقف جديد يسعى إلى معارضة الفلسفات السابقة ويستهدف إظهار الواقع النفسانى فى أصالته وإراداته الحرة المباشرة لقد مهد لهذه الفلسفة بليز بسكال ومين دى بيران وبلورها برجسون وكأنها إمتداد عميق يعود بنا إلى النزعة الإفلاطونية العميقة التى تستبطن النفس وتكشف بإلهامها المعرفة والوجود.

لقد كانت الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفة فى حد ذاتها. ففى اتجاه الفلسفة ومعارضتها للميتافيزيقا الأرسطية القديمة صرح ميتافيزيقا جديدة إلى جانب تشابك وتعقد مباحثها وعلاقتها بالعلم والدين بين التأييد والخصومة التى بلغت حد الإنكار وتميزت الفترة الحديثة من تاريخ الفكر

الفلسفى بخصوبة أعلامها وبنوع مذهبهم.

ونتبين من خلال استعراضنا فى حينه تلك المذاهب الفلسفية وتلك الشخصيات الفلسفية البارزة.

وثمة إشارة يجدر بنا أن نشير إليها وهى أنه فى مختلف العصور الفلسفية وعلى مدى تاريخها الطويل لم تستقل الفلسفة عن المذاهب القديمة. فى جذورها أو أصولها، فهما حاول الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين النيل من أعلام الفكر الفلسفى اليونانى أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فان مذاهبهم الفلسفية لم تخرج عن دائرة السابقين سواء بالمعارضة أو التخوير أو التردد.

كما ظهرت حدة الصراع بين الفلسفة والعلم بحجة أن العصر الحديث يرفض الأبحاث النظرية ليفسح المجال للإكتشاف العلمى والإبتكار التكنولوجى ومن ثم سادت النزعة التجريبية والاستقرائية فى مواجهة المنهج بالقياس القديم وللحق وللحقيقة نقول أن الآخرين فى تصديقهم للعلوم الفلسفية ومباحثها ومنطق بحثها لم يفضلوا اتجاها ما استحدث فى العصر الحديث بل ثمة قرائن وإشارات واضحة تماما ثبتت من استخدام كافة الطرق المناهج المنطقية فى المباحث الفلسفية القديمة ثم تطورت واتسعت آفاق الفلسفة والمعرفة الفلسفية عامة فشملت فى عصرنا الحديث العديد من فلسفات العلوم والمناهج وكذا مباحث الفلسفة وموضوعاتها ويتعين علينا لذلك بأن نشير إلى تلك السمات الأساسية فى التفكير الفلسفى عند المدارس المختلفة وقد تشوب نظريتها هذه النزعة الأقليمية فنجد أن الفلسفة الانجليزية تتميز بأنها فلسفة تجريبية حسية تستند إلى الإحساس الخارجى



وإدراك معطيات الحس أما بالنسبة للفلسفة الألمانية فنجد تلك. المثالية التي تطلبت عليها فنجدها تستهدف النطق المثالي. أما بالنسبة للفلسفة الفرنسية فنجدها تتميز بفعاليتها وبنزعتها الشخصية أو الفردية. وهكذا بالنسبة للفلسفة الأمريكية فنجدها فلسفة برجماتية علمية تستهدف المنفعة فحسب.

ولعل هذا التصنيف السابق يشوبه كما أسلفنا نوع من التعسف الفعلى أو الدوجمانية ولكنها خصائص بارزة على العموم.

وجديد بالملاحظة أن الفيلسوف فى عصرنا الحديث لم يعد مستغرقاً فى تأملات فحسب أوفى متاهات بيزنطية بل يدرك تماماً ما يدور من تطور وتحولات ومتغيرات فى العالم والعصر والبيئة الذى يعيشه لذا نجد التجربة والمعرفة والبرهان أساس البناء أو النسق الفلسفى وليست التصورات أو المقولات البعيدة عن الواقع فالحياة توحى للفيلسوف بمذهبه وفلسفته ومعرفته.

وإزاء هذه النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المتصارعة يتعين علينا التعرف على طبيعتها وأصولها وغايتها فى إطار حياد موضوعى وموقف نقدى لامداحين ولاقداحين.

فلتس غريباً فى عصرنا الحديث أن تنشأ تلك التيارات والمذاهب والنظريات الفلسفية التى تحدث دويلاً هائلاً فى حياة الإنسان ومن أبرز هذه النزعات الفلسفية الفلسفات الوجودية، وترمى من وراء عرضها فى البرامج الدراسى توضح معنى الوجودية فى ذهن القارئ العربى حتى يكون لديه فكرة موضوعية ونظرة فاحصة قائمة على دراسة وفهم مستير حتى لا يكون قبوله لها قائماً على دراسة وفهم مستير حتى لا يكون قبوله لها قائماً على

إندفاع أعمى أو تمرد جامع أو على العكس من ذلك نحو رفضها ومعارضتها لمجرد المعارضة فمما لاشك فيه أن الدراسة الفلسفية والمنهج العقلانى يفترض أساساً الموضوعية والحياد والنقد والتأمل.<sup>١٠</sup>

ويتعين علينا منذ البداية أن نفرق بين الفلسفات الوجودية وبين الفلسفة الوجودية، وذلك أن الفلاسفة الوجوديون يختلفون فى مذاهبهم الوجودية وعلى هذا فالنزعة العامة أو التيار الأساسى هو الوجودية أما المذاهب الفلسفية فينتمى إلى كل فيلسوف وجودى على حدة، كما ينبغى أيضاً أن نفرق بين الوجودية وبين فلسفة الوجود. لأن فلسفة الوجود تتعلق بمبحث الوجود أو الأنطولوجيا بينما الفلسفة الوجودية تعنى بالدرجة الأولى مشكلة الإنسان .. وجوده... وحرية... أما الفلسفة الوجودية فتعنى البحث فى الوجود الخاص من حيث هو كذلك وسنفرد شرحاً لتيار الفلسفة الوجودية من خلال سارتر فيما بعد. وستتناولها على سبيل المثال لا الحصر .

## تعقيب

هناك بعض التساؤلات بصدد تأريخ الفكر الفلسفى عامة والتقسيم العصرى لعصور الفلسفة، كما أن هناك علامات إستفهام حول مسيرة الفلسفة فى عالمنا المعاصر فنجد بعض الدعاوى المعارضة لاستمرارية التفكير والتأمل الفلسفى مرجعها بعض آراء العلماء وبعض اللاهوتيين بل تجاوزت الدعوى إلى بعض المشتغلين بالفلسفة أنفسهم، وحجة هؤلاء وهؤلاء أن الفلسفة عبث لاطائل تحته وأنها عديمة الجدوى، ذلك أن رجالات العلم من ناحية ينكرون طبيعة التأمل والتفلسف لاسيما بعد أن ازدهر العلم وأبهر العالم بمخترعاته العلمية، كما أن رجالات الدين من ناحية أخرى وجدوا تصوراً دينياً لفكرة الله والنفس والعالم المثالى كمسلمات دينية وعقائدية فتوقف نتيجة ذلك التساؤل والتأمل فى مثل هذه المسائل والموضوعات.

وبما زاد الأمر غموضاً وتوقيفاً للتأمل والتفلسف دعوى البعض بأن الفلسفة قاصرة على البحث فى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة.

والحق نقول أن العلماء قد جانبهم الصواب فالعلم بدون منهج ومنطق تصبح نظرياته وفروضه أقرب إلى المعرفة الظنية التى لا ترقى إلى اليقين والحقيقة: والدليل على ذلك أن فلسفات العلوم ومنهج البحث هى القاعدة التى ينطلق منها الفكر العلمى منذ أقدم عصوره للآن، أما بالنسبة للاهوتيين فإن المسلمات الدينية فى حاجة إلى تفكير وتأصيل يقبله العقل والأديان جميعها تحض على التفكير والتبصر، أما بالنسبة لبعض المشتغلين بالفلسفة الذين حصروا مباحث وموضوعات الفلسفة فى نطاق ضيق - كاد يتحدد فى نطاق اللغة والتحليل المنطقى - فقد جانبهم الصواب أيضاً ذلك أن اللغات

الإنسانية على إختلافها لم تصبح مجرد رمز دون معنى أو دلالة أو محتوى تصويرى، كما أن العلاقات النسقية فى سياق التعبير اللغوى لم يخلو من مقولة أو تصور، بل إن العلاقات والروابط بين المفاهيم والكلمات لا تخلو من منطق وفكر. ولذا فالتأمل والتفلسف نزعة أصلية وأصلية فى العقل والوجدان والعمل.

وثمة نقطة جدلية نطرحها للرأى إلا وهى التقسيم الزمنى للفكر وللمدارس الفلسفية والمذاهب التى قالها الفلاسفة. ذلك أن التقسيم العصرى فى حاجة إلى تعديل يستوعب الفكر الفلسفى المتصل بقديمه ووسطه وحديثه ومعاصره بل ومستقبله، وهذا يؤدى بنا إلى ثورة فكرية فى نطاق الفلسفة والفكر الفلسفى لان طبيعة التساؤل فى الفلسفة حتما تؤدى بنا إلى ما يمكن أن نسميه (بفلسفة الفلسفة) أو (مابعد الفلسفة).

وهناك مسألة أخرى كاد الدارسون للفلسفة أن يأخذوا بها كمسألة وهى أن بداية التفكير الفلسفى لدى الإنسان يبدأ من حضارة وثقافة اليونان وفى هذا يخاف لينايبع ومصادر الفكر الفلسفى ذاته فالفكر حلقات متتابعة يخضع لعامل الأثر والتأثير ومن ثم فالفكر أو الفلسفة الشرقية وخاصة الحضارات القديمة لم يلق الضوء عليها البتة وآن للمشتغلين بالفلسفة أن يتدارسوا مثل هذه المسألة، أن كثير من آراء الفلاسفة اليونان مأخوذة عن المصريين والحضارات السامية والعربية والهندية والصينية ويتضح ذلك من المقارنات التى نعقدها للمذاهب والمدارس الفلسفية. السابقة على سقراط بل وعن أفلاطون والمدارس المتأخرة بعد أرسطو وحتى العصر الهلينستى ومدرسة الاسكندرية الفلسفية الممثلة فى الأفلوطينية.



ومحتوى هذا الكتاب أنه توقف عند أشهر الآراء والمذاهب والمدارس والفلاسفة من خلال العرض التاريخي النقدي، وإن أغفلنا حصر فلاسفة العصور الحديثة والمعاصرة فليس نتيجة جهل أو تجاهل، ذلك أن مذهب ماركس في المادية والجدلية التاريخية في حاجة إلى عرض أوسع وأشمل لتأثيره في مجتمعات بشرية أخذت في تطبيقه بحذافيره أو بتعديله كما أن المذهب البرجماتي عند وليم جيمس أيضاً في حاجة إلى تناول أوسع وأشمل لذا لم نضمنه في محتوى الدراسة.

كما توقفنا عند النزعات الوجودية الممثلة عند سارتر ولم نتجاوزها ذلك لأن مسألة المذهب في الفلسفة خاصة لدى بعض الفلاسفة في الغرب أو شرق في حاجة إلى تقويم شامل حتى نتكشف الإبداع الفلسفي لدى بعض الفلاسفة في الغرب أو في الشرق، كما أن الحقيقة المتصلة بالعصور الوسيطة وخاصة فيما يتعلق بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي وتياراته المختلفة قد أفردنا لها كتاباً آخر تحت مسمى (الثقافة الإسلامية) لما لهذه الحقبة التاريخية من أهمية وإبداع، وبمناسبة ظاهرة الإبداع الفلسفي في الشرق والغرب نجد خلافاً كبيراً ذلك أن التنظير الفلسفي وإلقاء الضوء على آراء الفلاسفة لم يعد بالنشاط والحيوية التي سادت من قبل، إلا أننا في نطاق محاولات الإبداع الفلسفي العربي والمصري نجد أن ثمة محاولات قام بها أصحاب الفكر الفلسفي مع بدايات القرن العشرين، فنجد تيار المدرسة الإسلامية في مصر والعالم العربي وخاصة عند محمد عبده ومصطفى عبد الرزاق ثم تيار المدرسة العقلية عند أحمد لطفى السيد ويوسف كرم ومدكور وتيار المدرسة الروحية عند عثمان أمين المسمى بالجوانية وتيار الفلسفة الوضعية عند زكي نجيب محمود وتيار الوجودية عند أبو ريان ومدرسته، وتيار

الحياة هريدى وأميره ونازلى وفوقية وحنفى وتيار التصوف الإسلامى عند التفتازانى وتيار الفلسفة العقلانية عند العراقى والطويل والتيار الفلسفى الخالص عند الشنيطى وفؤاد زكريا وغير ذلك من التيارات التى تحتاج لجهد لإلقاء الضوء عليها.

ومما لاشك فيه أن القارئ والدارس لتاريخ الفكر والمذاهب الفلسفية فى حاجة ماسة إلى مرجع مبسّر يلم شتات المذاهب والآراء فى كتاب كهذا الكتاب.

## أهم المراجع والمصادر





## أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ١- يوسف كرم :  
تاريخ الفلسفة اليونانية.
- ٢- يوسف كرم :  
تاريخ الفلسفة الوسيطة.
- ٣- يوسف كرم :  
تاريخ الفلسفة الحديثة.
- ٤- د. أبو العلا عفيفي :  
ترجمة كولبه - المدخل إلى الفلسفة.
- ٥- د. أبو العلا عفيفي :  
ترجمة وولف - فلسفة المحدثين والمعاصرين.
- ٦- د. محمد علي أبو ريان :  
تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان جـ ١ ، جـ ٢.
- ٧- د. محمد علي أبو ريان :  
تاريخ الفكر الفلسفي في الفلسفة الحديثة.
- ٨- د. محمد علي أبو ريان :  
الفلسفة ومباحثها.
- ٩- د. زكي نجيب محمود :  
قصة الفلسفة.

- ١٠- د. زكى نجيب محمود  
المتطق الوضعى.
- ١١- د. يحيى هويدى  
مقدمات فى الفلسفة العامة.
- ١٢- د. يحيى هويدى  
أضواء على الفلسفة المعاصرة.
- ١٣- د. توفيق الطويل  
أسس الفلسفة.
- ١٤- د. فتحى الشنيطى  
المعرفة.
- ١٥- د. فتحى الشنيطى  
مترجم - وليم جيمس  
١٦- د. فتحى الشنيطى  
مترجم - ميتافيزيقا الأخلاق كانط
- ١٧- د. فؤاد الأهوانى  
مترجم - مباهج الفلسفة - ول ديورانت.
- ١٨- د. محمود قاسم  
مترجم - اتجاهات الفلسفة المعاصرة - أميل برييه.
- ١٩- د. عبد الرحمن بدوى  
خريف الفكر اليونانى.

- ٢٠- د. عبد الرحمن بدوى  
أفلاطون.
- ٢١- د. عبد الرحمن بدوى  
أفلوطين عند العرب.
- ٢٢- د. عبد الرحمن بدوى  
أرسطو.
- ٢٣- د. السيد بدوى  
مترجم - فلسفة أوجست كونت.
- ٢٤- د. على عبد المعطى  
قضايا الفلسفة العامة.
- ٢٥- د. على النشار  
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام.
- ٢٦- د. على النشار وآخرين  
الأصول الأفلاطونية.
- ٢٧- د. فؤاد زكريا  
كانط.
- ٢٨- د. عثمان أمين  
ديكارت.
- ٢٩- د. أحمد لطفى السيد  
مترجم - السياسة لأرسطو.
- ٣٠- الأخلاق - مترجم لأرسطو.

٣١- د. زكى نجيب محمود :

خرافة الميتافيزيقا.

٣٢- د. محمد عزيز نظمي سالم

تاريخ المنطق عند العرب.

٣٣- د. محمد عزيز نظمي سالم

المنطق الحديث وفلسفة العلوم.

٣٤- د. محمد عزيز نظمي سالم

المنطق وأشكاله.

٣٥- للمؤلف

تاريخ الفلسفة.

٣٦- للمؤلف

دراسات ومذاهب.

٣٧- للمؤلف

الثقافة والعقيدة الإسلامية

٣٨- للمؤلف

ابراهيم بن سيار النظام والفكر التقدمي في الإسلام.

٣٩- د. محمد العقيدى

ماهى الاستمولوجيا طبعة بيروت.

٤٠- د. عبد الرحمن بدوى

الفلسفة فى العصور الوسطى.



٤١ - د. فتحي الشنيطي  
أسس ميتافيزيقا الاخلاق.

٤٢ - د. علي سامي النشار  
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام.

### ثانيا: المراجع والمصادر الأجنبية:

- 1 - Ben-Ami scharfstein, philosophy East and West, Oxford 1978.
- 2- Madkour, Aristote dans le mond Arab.
- 3- Hamelin, Le systeme d'Aristote.
- 4- Joad, Guide to philosophy.
- 5- Oad, Introduction to modern philosophy.
- 6- B.Russell, history of western philosophy.
- 7- B.Russell, Problems of philosophy.
- 8- B.Russell, Outline of philosophy.
- 9- Locke, Essay concerning Human Understanding.
- 10- Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie.
- 11- Gouhier, La philosophie et son histoire.
- 12- Jaspers, Introduction a la philosophie.
- 13- Brehier, Histoire de la philosophie.
- 14- Decarte, Les méditations metaphysiques.
- 15- Bacon, Novum Organum.
- 16- Baudin, Introduction générale à la philosophie.
- 17- Hegel, La phenomenologie de l'esprit.
- 18- Morris, Logical positivism, Pragmatism.

- 19- Thomson, The Atom.
- 20- Whitehead, science and the modern world.
- 21- Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus London 1955.
- 22- Hempel, Philosophy of natural science.
- 23- Jevons, Principles of science.
- 24- Brochard, La theorie du plaisir d' Epicure.
- 25- Rodier, Etudes de philosophie grecque.
- 26- Soulier, La doctrine du logos chez philon d' Alexandrie.
- 27- Burnet, Greek philosophy.
- 28- Robin, La pensée grecque.
- 29- Zeller, Die philosophie der Griechen.
- 30- Wulf, Histoire de la philosophie medievale.
- 31- Breasted, Development of Religion and thought in Ancient Egypt.
- 32- Smith, Religion of Semites.
- 33- Taylor, Plato.
- 34- Rodier, Etudes.
- 35- Whittaker, The neoplatonism
- 36- Corbière, le christianisme et la fin de la philosophie antique.
- 37- Rochard, la philosophie de Bacon.
- 38- Delbos, Decartes.
- 39- Boutroux, L'intellectualisme de Malebranche.
- 40- Ward, Study of Kant.
- 41- Hendel, Studies in philosophy of Hume.
- 42- Russell, A critical exposition of the philosophy of leibniz.



## المحتويات

٥	تصدير
٧	مدخل للدراسة
١١	طبيعة المعرفة
١١	حدود المعرفة
١٣	ماهى الاستمولوجيا
١٤	التحديد السلبي
١٥	التحديد الايجابي
١٥	الفلسفة والاستمولوجيا
١٩	الاستمولوجيا ونظرية المعرفة
٢٠	الاستمولوجيا وحدود المعرفة العلمية
٢٢	فلسفة برجسون حول المعرفة
٢٣	الفكر الفلسفى والروح العلمية
٤١	من نظرية المعرفة الى الاستمولوجيا
٤٦	معانى الحدس عند برجسون
٤٧	جولة بين القديم والحديث حول نظرية المعرفة
٥٦	أصول المعرفة ومحكمها
٦٢	مشكلة الوجدان والمعرفة
٦٧	تفسير رسل للحقيقة والظاهر
٧٠	تفسير المذهب البرجماتى
٧٢	تفسير المذهب الماركسى
٧٥	المادية والجدلية
٧٩	المادية التاريخية



٨٠	الضرورة فى القوانين الإجتماعية
٨٤	تفسير المذهب المثالى
١٠٧	معرفتنا بالمبادئ العامة الكلية
١١٨	المعرفة الأولية ممكنة
١٢٧	عالم الكليات
١٣٦	معرفتنا بالكليات
١٤٦	فى المعرفة البديهية الفطرية
١٥٣	مقدمة حول حول التفسير المنهجى الكيفى
١٦١	تفسير الميثودولوجيا (مناهج البحث وطرقها)
١٦١	الروح العلمية
١٦١	تصنيف العلوم
١٦٢	جدول تصنيف العلوم
١٦٢	أولاً: علوم تقريرية (رياضية - مادية - انسانية)
١٦٣	ثانياً: علوم اجتماعية
١٦٣	ثالثاً: علوم معيارية
١٦٤	فلسفة العلوم ومناهجها
١٦٨	الفلسفة النظرية واللغة العملية
١٧٦	تفسير الفلسفة والمذاهب
١٨٦	مداخل إلى المذاهب
١٨٨	الاتجاهات الفلسفية فى العصر الوسيط والنهضة
١٨٩	الفلسفة المدرسية ومراحلها
١٩٣	عصر النهضة والعصر الحديث
١٩٦	القرن الثامن عشر

٢٠٠	خصائص عصر النهضة والحديث والمعاصر
٢٠٠	أولاً: تيارات الفلسفة التاريخية
٢٠١	ثانياً: تيارات الفلسفة الترنسندننتالية النقدية
٢٠١	ثالثاً: تيارات الفلسفة العلمية
٢٠١	رابعاً: تيارات الفلسفة الوجدانية
٢٠٦	تهقيب
٢١١	أهم المراجع والمصادر العربية والاجنبية
٢١٣	أولاً: العربية
٢١٧	ثانياً: الاجنبية

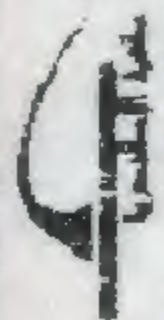












Bibliotheca Alexandrina



0697257